BIBLIOTECA DI STUDI RELIGIOSI

N. 4.

VERSO LA FEDE

SCRITTI

DI

Raffaele Mariano
Francesco De Sarlo
Ernesto Comba
Giovanni Arbanasich
Giovanni Luzzi
Vincenzo Tummolo
Angelo Crespi

EDITA DALLA DIREZIONE
DELLA SCUOLA TEOLOGICA BATTISTA
ROMA — 1913

INDICE

INTRODUZIONE DELL'EDITORE

Nel presentare questo volume al pubblico italiano ci sembra bene di avvertire che con esso due scopi specialmente ci siamo proposti: primo, aumentare e nutrire la fede di tutti quelli che già si occupano della religione cristiana; secondo, destare, se sarà possibile, l'attenzione di coloro che fino ad ora non si sono affatto curati delle cose dello spirito. Difatti gli scritti qui pubblicati sono stati preparati, siccome noi avevamo richiesto, specialmente per soppèrire ai bisogni intellettuali e spirituali di quest'ultima ognor crescente classe di persone.

La necessità d'una propaganda quale è quella cui viene destinato questo libro ci sembra non solo opportuna ma anche imperativa, quando si tenga conto delle spaventevoli stragi che il materialismo, con tutta la sua brutta progenie, ha fatto e sta tuttora facendo in tutti i paesi del mondo. Disgraziatamente l'Italia non è stata affatto preservata dalle funeste influenze della filosofia atea, che tanto danno ha recato alla religione cristiana. Gli Italiani per cause loro speciali, dovute in gran parte a condizioni locali, hanno forse avuto più che le altre nazioni cristiane, ragioni per allontanarsi dalla

« fede ». Queste « cause speciali » vanno ricercate nell'atteggiamento che ha assunto, dall'anno 1870 in poi, il papato di fronte allo stato italiano, e che ha avuto per triste conseguenza l'allontanamento di intiere moltitudini dal cristianesimo stesso. Questo è avvenuto a tutti coloro che non hanno potuto vedere la chiara distinzione che passa fra il cristianesimo di Cristo e la chiesa romana dichiarantesi sola e vera rappresentante del cristianesimo nel mondo.

Altre moltitudini si tengono lontane dalla Chiesa per la sua ostilità alla scienza ed alla filosofia moderna, oppure per la guerra che essa non si stanca di fare contro tutti i grandi movimenti democratici dei nostri tempi.

L' ignoranza — terribile e addirittura vergognosa — che moltissimi appartenenti a tutte le classi della società hanno per quel che riguarda le cose dello spirito, ha fatto un male incalcolabile alla religione, ed è stata causa d' incredulità più forte che tutte le altre cause messe insieme. Questa piaga s' è manifestata specialmente in quei paesi dove la lettura della Bibbia non è praticata dal popolo.

Questo deplorevole stato di cose ci ha determinato con il valido aiuto di egregi scrittori, a dare il nostro modesto contributo per il benessere spirituale d' Italia, la quale in altri tempi ha fatto tanto per il progresso intellettuale e religioso del mondo. Questo volume contiene scritti della massima importanza, atti a giovare non poco a coloro che vogliono studiare la più grande di tutte le questioni — la religione.

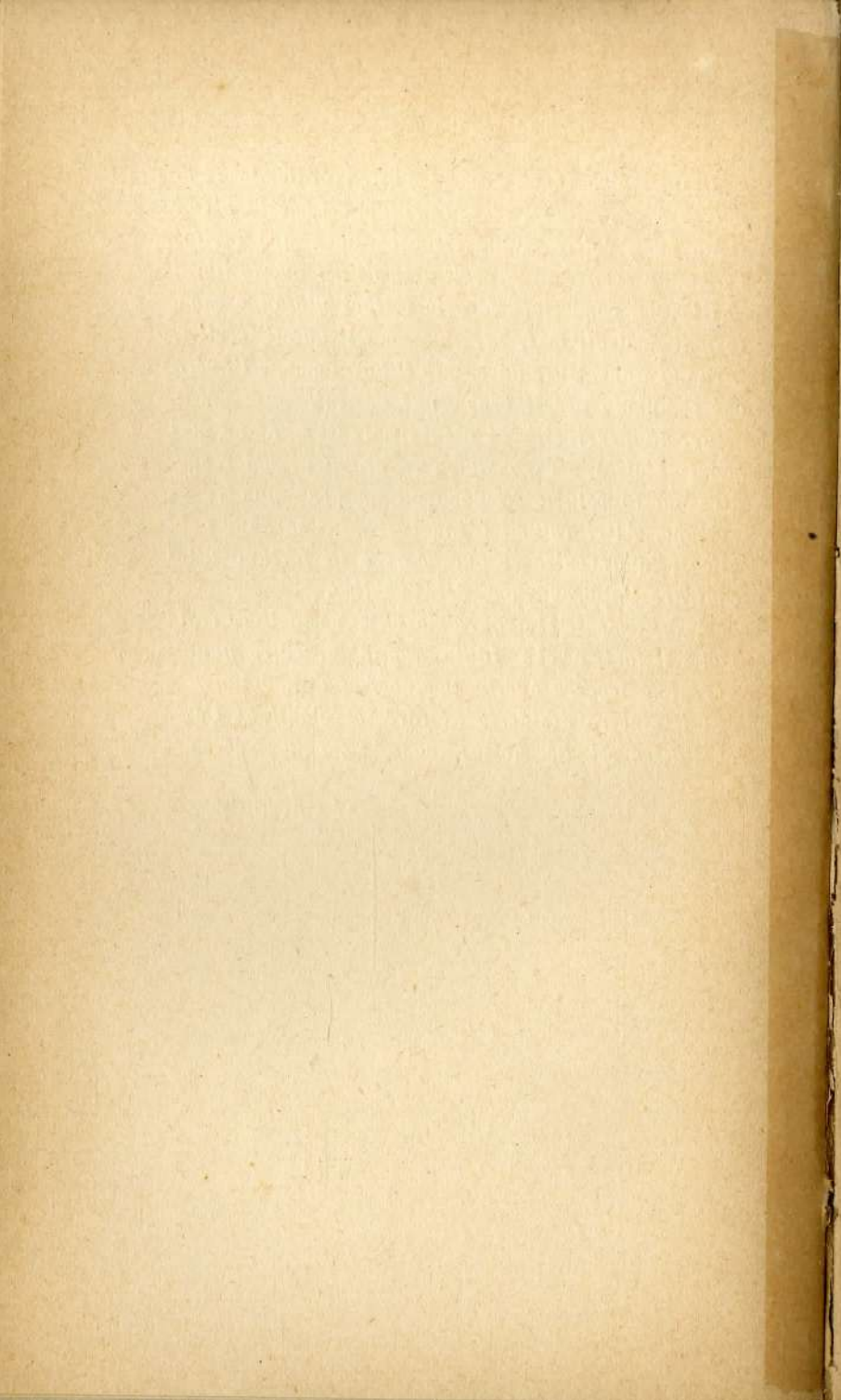
Desideriamo esprimere la nostra profonda riconoscenza agli autori che con tanta cortesia e con tanto buon volere hanno risposto al nostro invito, ed hanno scritto autorevoli articoli per questo libro.

Già ben conosciuti e come celebri filosofi e come insigni teologi, essi, per mezzo di questi scritti, faranno apprezzare ancor più il loro nome, e l'opera che compiono per il bene degli uomini.

Per la generosità di alcuni parenti ed amici personali d'oltre oceano siamo in grado di poter spedire questo volume in dono ad un gran numero di persone. Altri volumi d'indole simile saranno pubblicati in avvenire se questo avrà la fortuna d'incontrare l'approvazione del pubblico.

Ardentemente ci auguriamo che questo libro trovi molti lettori e che Iddio voglia benedire quanti vorranno leggere queste pagine con animo libero e con il sincero desiderio di fare la volontà di Colui che disse di Sè stesso: « Io sono la Luce del mondo ».

L' Editore.

Roma, li 4 Luglio, 1913.

Intorno al Divenire ed all'Assoluto nel sistema hegeliano

Enunciazione dell'argomento. - Ad una interpretazione esatta del Divenire si oppongono difficoltà intrinseche alla cosa. - Importanza universale del Divenire. - E sua totale impotenza a render ragione dell'universo. - Ma l'Hegel stesso non è senza colpa. - Il suo sistema qual supposta realizzazione della verità assoluta asconde una colossale illusione. - Tal realizzazione implicherebbe la cessazione del Divenire e della Storia. - Ambiguità e contradizione dello Hegel. - Stando allo spirito generale del suo sistema, egli nel Divenire e nella Storia vede la manifestazione di Dio, dell'Assoluto. - Invece guardando a certi sviluppi particolari delle sue dottrine, si direbbe che il Divenire e la Storia siano per lui Iddio stesso. - E da questo lato sembra dare appiglio alla interpretazione dei neo-idealisti. - I quali appunto del Divenire e della Storia fanno la suprema ed unica realtà dell'universo - Il vero è che l'Hegel riconosce bensì la grande funzione del divenire nel tutto. - Ma riconosce insieme la sua dipendenza dall'Assoluto. - Determinazioni più particolari confermanti questo ch'è il vero concetto del Divenire hegeliano. - Il mondo del Divenire e della Storia, pur vivendo in Dio e nell'Assoluto, non è però tutto divino nè tutto assoluto. - Iddio e l'Assoluto non sono nella Storia nè un fine non raggiunto nè un fine irraggiungibile. - Sono un fine raggiungibile, ma raggiungibile solo in misura limitata e relativa. - L'istorismo o l'evoluzione creatrice lasciano il problema del mondo insoluto e più buio che mai. - Le ultime conclusioni circa alla relazione di subordinazione del Divenire e della Storia rispetto a Dio e all'Assoluto.

L'interpretazione del Divenire nella sua relazione con l'Assoluto, con Dio, il modo, cioè, in che, stando allo spirito della dottrina hegeliana, il Divenire sia razionalmente da intendere è questione, a quanto pare, sempre viva, sempre oggetto di ardente dibattito. A dare ascolto a quel che ne dicono espositori e seguaci recenti dell'Hegel, i

così detti neo-hegeliani, ci sarebbe anzi da credere, che, al paragone, nessun altro dei concetti di lui presti altrettanto nudo il fianco alla critica. Il che potrebbe anche stare: veramente le cose che gli uomini, per quanto superiori e sommi, pensano dicono e fanno, essendo sempre lontane dalla perfezione, quando non siano zoppicanti o piene di magagne: sicchè il criticarle, per raddrizzarle e migliorarle, è un diritto e un dovere. Si pretende, invece, che nessun'altro concetto esiga più di quello una rigorosa revisione non solo, ma correzioni radicali, e addirittura una inversione dal fondo. Il Divenire, la Storia sarebbero, nè più nè meno, Iddio, l'Assoluto stesso: Più esattamente: al di là del Divenire e della Storia non ci sarebbe più altro, non ci sarebbe più Assoluto nè Dio. Insomma una vera e propria *instauratio ab imis*.... Indubbiamente l'esigenza di una inversione siffatta è al tutto da bandire per essere, come presto sarà chiarito, esorbitante e fallace. Altra cosa è dell'esigenza di una revisione ed anche di correzioni, s'intende, non radicaleggianti, ma discrete e temperate, la quale ha per sè molto di legittimo. E per quanta parte ed in qual senso lo sia, giova assai il sapere, per lo meno importa il discernere e determinare con qualche precisione (1).

(1) A qual proposito si vegga massimamente un notevolissimo articolo di BENEDETTO CROCE nella sua Rivista « La Critica » (fascicolo del 20 luglio 1912, pagg. 294 e 310): *Il concetto del divenire e l'hegelismo*. Dove le argomentazioni com'è il solito del famoso pensatore, procedono dense e serrate, ed in rapida sintesi concludono propugnando una trasformazione di quel concetto nel senso che s'è or ora accennato, nel senso cioè del-

*
* *

Certo, il veder chiaro nella natura del Divenire, non di quello hegeliano soltanto ma del Divenire in generale, il formarsi un concetto esatto della sua relazione con l'Assoluto, è tutt'altro che agevole. Già ci sono, per prima cosa, difficoltà intrinseche, inerenti alla cosa stessa derivanti dalla sua innegabile importanza fondamentale, dalla sua universalità come idea e come realtà, e nel mondo così dell'essere come del pensiero. Di che, per accorgersene subito non occorrono discussioni nè dimostrazioni, bastando una qualche attitudine di mente alla osservazione ed alla riflessione.

Nella sua idea il Divenire è il porsi che fà l'in sè delle cose l'Assoluto, Iddio, fuori di sè nel mondo e nelle cose; ed in altre parole è l'estrinsecarsi, il manifestarsi nell'universo del suo divino principio creatore e mantenitore. E nella sua realtà poi lo si vede distendersi ed insinuarsi per ogni dove nel campo intero della natura ed in quello dello spirito. Di maniera che degli esseri sussistenti non ve n'ha alcuno che sfugga alla sua azione e possa sottrarsi al suo imperio. Epperò la vita, dalla nebulosa all'uomo, quando la si riguardi

---

l'istorismo neo-idealistico. — E si riscontri anche nel volume X dei miei « Scritti varii » : *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel* (Firenze, Barbèra, 1908) il cap. VII *Il divenire e l'assoluto*, pagg. 179 a 201; e poi nel vol. XII: *Problemi vecchi, eppur sempre nuovi* (Ibid., 1911), il saggio: *Benedetto Croce. Il cardine della sua filosofia, le sue critiche, il suo concetto della storia*, pagg. 283 a 293.

dall'aspetto pel quale va rimutandosi e trapassando di forma in forma, e si prospetta come destinata ad apparire, a trasformarsi via via e quindi a dissolversi e sparire: la vita, dico, tutta quanta è movimento, processo, evoluzione, storia: una trasformazione ed una circolazione che non han mai posa, trascorrenti in un perpetuo irrequieto nascere e morire per poscia rinascere e morire daccapo.

Ma la universale importanza del Divenire, come idea e come fatto s'accresce a mille doppii, dove per poco se ne considerino gli elementi che dentro vi agiscono e vi si fan valere. Ecco qui il temporaneo e l'eterno, il mutabile e l'immutabile, il mondano e il sopramondano, il naturale ed il soprannaturale, il senso e l'intelletto, l'istinto ed il volere, l'inconscio e la coscienza, il razionale e l'ultra razionale, il fenomeno e l'essenza, il finito e l'infinito, il contingente e il necessario, il relativo e l'assoluto, le cause efficienti e le finali, il contenuto e la forma, lo spirito e la materia, la felicità e il dolore, il bene e il male, l'umano e il divino: ecco qui tutti codesti elementi opposti e confligenti convenire e rattronarsi insieme nel Divenire. Essi vi entrano e ad ogni istante vi stanno al cozzo, per coesistere, però, nell'istante medesimo e cooperare all'unità e all'armonia del tutto, e coordinandosi e subordinandosi fra loro, comporre quella *concordia discors* ch'è l'universo nella sua totalità.

Orbene: occorre replicarlo, appunto in cosiffatta straordinaria importanza, gettano la loro radice le

difficoltà intrinseche di un intendimento non sbardellato, ma razionalmente retto ed equilibrato. Vuoi come categoria ideale, vuoi come fatto empirico il Divenire è la sfera alla quale vanno a far capo i massimi enimmi dell'esistenza e vi fan gruppo. Anzi, a dirla propriamente, è esso addirittura il centro più profondo dell' universale arcano, che avvolge le cose ed in cui il pensiero si dibatte. Alla tanto intensa, alla tanto estesa potenza, da un lato, di penetrazione nella realtà naturale e nella spirituale, e, dall'altro, di comprensività dei molteplici principii componenti e coefficenti della vitalità del tutto, si erge e sta di contro una sua totale impotenza, una sua radicale incapacità a dar ragione di sè di se stesso, a porgere del mistero dell' universo una spiegazione che all'intelletto e al cuore offra un qualche appagamento. Data quella duplice virtù penetrativa e comprensiva strettamente intrecciata e coimplicata con questa inettitudine ad illuminare e rischiarare, data, in altre parole, cosiffatta natura tutta propria e peculiare del Divenire, non ci è modo che un'apprensione, per quanto è possibile, netta, sicura, piena del suo concetto e della sua realtà non ne resti turbata e per molto impedita.

Senza dubbio, il Divenire ed il coesistervi e l'accordarvisi di elementi così diversi ed opposti sorgono e si pongono a noi dinanzi come un fatto quasi visibile e sensibile, come una realtà sussistente che noi del continuo sperimentiamo e pressochè tocchiamo con mano. Ma l'in sè di essi, la loro intima natura e necessità, la cagione asso-

luta ed il fine del loro essere, insomma il donde e il perchè del Divenire stanno ascosi nel mondo dell'invisibile e soprassensibile. E da questo lato il concetto del Divenire è non solo complesso ed astruso quanto altro mai, non solo non iscevro di ombre e di oscurità; ma vi porge in fondo in fondo pregno di misteriose antinomie e di fusioni trascendenti la cerchia di una coscienza semplicemente ragionatrice, e sollevantesi a visioni ed accordi mistici.

Che il tempo, qual perpetuo presente, sia eterno e sempre lo stesso e che, nondimeno, nel suo muoversi vada per noi spezzandosi in epoche ed in periodi discernibili e transitorii, in fatti storici determinati e quasi chiusi; che lo spazio similmente sia a sua volta continuo e che si mostri pure insieme divisato e divisibile per cui le cose vi si collocano non le une nelle altre, ma le une fuori ed accanto alle altre; che il mondo, da un certo aspetto, appaia, e sia creato e finito, e che, dall'altro, si rilevi infinito ed increato; che esso, inoltre, in un certo senso, non abbia avuto cominciamento nel tempo, e quindi non possa finire, mentre, in un altro, la sua realtà sia lì ad ammonirci del suo esser cominciato, e come, per ciò, le conflagrazioni col conseguente consumarsi e disfarsi se non in tutto, in parte, non ne siano messe fuori; che le cose e le loro energie, prese singolarmente ciascuna per sè, siano passeggiere e caduche in quella, invece, che nel loro tutto si mantengono e conservino perenni; che la natura nelle sue varie sfere ponga in luce forme e fattezze

empiriche, e che nella sua totalità poi rispecchi in sè una sopranatura ideale e costringa a statuirla; che gli esseri sussistenti accennino un per uno alla loro invincibile finitezza e relatività, e queste stesse lor finitezze e relatività vadon poscia a rigurgitare e riversare nella infinitezza ed assolutezza divine; che lo spirito, per un verso, non sia e non possa essere senza e fuori della materia, ma che puole, dall'altro, in sè e per sè alcunchè di superiore alla materia; che l'umano viva in un campo suo proprio, con i suoi bisogni, i suoi istinti, le sue passioni, ma che da una sola e stessa volta rasenti e vada a mettere capo a quello del divino, onde per una palingenesi interiore ed una ascensione prammatica penetri addirittura e si senta vivere nel divino; che il male sia il male e negazione del bene, e che, nonpertanto, nel mondo pratico della volontà e della libertà serva di pungolo e quasi di condizione al bene: tutte queste sono per la ragione antinomie insolubili insuperabili. Quando essa vi riflettesse, appoggiandosi ai suoi procedimenti puramente raziocinativi vi s'intriga così, che non trova più la via di uscirne. Certamente essa le porta in sè, le sente, le discerne. Pure, nel tentare di scioglierle, di condurle all'acquietamento ed alla pace, è come minacciata di naufragare e perdersi in un mare di contradizioni donde di solito si ritrae confusa e sgomenta.

Ciò che la soccorre e la protegge contro l'estremo frangente è il rivelarlesi di quella divina dialettica insita nel più profondo delle cose, che le domina

e vi si fa valere, anzi ne costituisce l'intimità più sostanziosa. Dialettica divina della quale, a malgrado del suo essere alcunchè di ultrasensibile e di metempirico (?), poi sperimentiamo, come s'è detto, sensibilmente nel fatto l'esistenza reale e la concreta operosità. Per essa le svariate e paurose antinomie si appalesano, senz'altro, alla ragione, superate come tali e risolute in un'attiva armonia e viventi insieme in una energica feconda conciliazione ad una volta realistica e mistica. Il misticismo viene dall'essere a noi dato, mercè procedimenti logici analitici inquisitivi, e siano rigorosi quanto si voglia, non di ricostruirla siffatta conciliazione, ma solo di ripensarla, di riconoscerla, grazie al forte sussidio di una ispirazione dall'alto, o diciamo, di un possente intuito sintetico universale, di natura comprensiva e sovrumana, tutto maturato di fede.

Dove, per altro, occorre premunirsi contro due fallacissime illazioni. La prima, che alla conciliazione ed all'intuito, per essere quella mistica e questo sovrumano, la ragione rimanga estranea. Invece, gli è pure con la ragione che noi possiamo attestare e certificare a noi medesimi l'esistenza e la realtà dell'una e dell'altro. Lo sforzarsi e il decidersi a credervi non accadono, in sostanza, se non pel concorso e la cooperazione della ragione, ed implicano sempre un'attività razionale. Tolta all'uomo la ragione, gli è tolta insieme ogni facoltà intuitiva, ogni capacità di apprensione e di rappresentazione di un'unità, di un'armonia, di una conciliazione, siano pure mistiche nell'universo.

E questo giova a farci accorgere che, quando si afferma in ogni cosa gli è pure alla ragione che bisogna rimettersene, e che gli è pur sempre essa che in ultima istanza decide, l'affermazione è da accogliere come una prova di qualche verità. Purchè con ciò s'intende che in tutto quello che crede, pensa ed opera seriamente l'uomo non si può dispensare mai di servirsi della ragione e che consciamente o instintivamente giammai non se ne scompagna. Ecco l'intuito e il sentimento di Dio. Si ha gran torto di considerarle, come generalmente si suole, quali cose irrazionali, lontane, e diverse dalla ragione. Invece l'intuito e il sentimento religioso rientrano anch'essi nella cerchia della ragione, poichè della loro razionalità non si può dubitare. In generale, mentre la verità divina pel suo tutto, come un'unità insieme complessa e semplice, ci balena nello spirito meno per gli sforzi di un processo logico e raziocinativo e più per via del sentimento o per un atto immediato d'intuizione spirituale: non pertanto cotesto atto non è opposto nè repugnante alla ragione; ma anzi le va incontro, compiendo e realizzando quello ch'è il più proprio e costitutivo bisogno della ragione.

L'altra illazione che molti potrebbero erroneamente sentirsi indotti a trarre dalle nostre considerazioni circa all'idea del Divenire alla sua natura, alla sua relazione con Dio, è che codeste sian cose così assolutamente sicure da potersene discorrere con intera apodittica certezza. Così non è. L'adito a perplessità, ad oscillazioni ed il più spesso a travedimenti ed aberrazioni è sempre aperto. Tutto con-

seguenza di questo, che nella nostra mente è bensì inestinguibile l'aspirazione alla verità, il bisogno della ricerca dell'essenza delle cose, la quale per ciò stesso non ci è interamente inaccessibile. Ma, d'altra banda, per non essere noi che l'abbiamo fatta codesta essenza, non la conosciamo, non l'afferriamo mai nella sua plenitudine ed assolutezza. Il Vico, col suo monito che « gli uomini conoscono solo quel che fanno » non intendeva altra cosa; benchè dimenticasse di avvertire che anche di quello stesso che fanno, anche della Storia, essi non giungono ad una conoscenza a fondo e a pieno, ignorandone l'origine prima ed il fine ultimo. Almeno sino a quando all'essenza delle cose e alla verità guardiamo quaggiù, secondo la parola dell'Apostolo, non direttamente e faccia a faccia, ma attraverso uno specchio e per riflesso, fra mezzo al chiaroscuro delle apparenze ed alle ingannevoli fiacchezze dei sensi ed agli erramenti ed alle illusioni degli spiriti. Di altra opinione, è vero, sono certi professori di filosofia, solennissimi sciupacervelli, i quali vogliono darla a bere, favoleggiando di un lor pensare puro ed assoluto e di un lor sapere l'assoluta verità. Ma le son fanfaronate da parabolani nascondenti sotto le mentite spoglie di dottrine e di critiche profonde, un cumulo infinito di logomachie e di arruffate formole scolastiche, la più parte vuote di contenuto, epperò poco comprensibili e molto inconcludenti. Che piaccia o no a costoro, anche qui rimane di ricordare la sentenza di don Ferrante: « egli soleva ripetere che l'essenza, gli universali, l' anima del mondo, la

natura delle cose non sono cose tanto chiare quanto si potrebbe credere ». Ecco che nella questione del Divenire l' asseverare che esso risale a Dio, l'asseverare che tutto quello che si fa e succede nel campo della relatività mondana e storica trae il suo essere dall' Assoluto, è facile. Ma s'affollan poscia le obiezioni e le oscurità. Come si conciliano la libertà e la novità del Divenire col suo discendere necessario dall'Assoluto? E l'essere relativo e transitorio del mondo e delle cose non sembra contradire all'essere assoluto ed immutabile di Dio? E se tutto deriva da Dio, risale, forse a lui anche il male? E se non è lui la scaturigine del male, perchè lascia che succeda? perchè non ha ordinato le cose in guisa che il male non vi avesse luogo? E così via via: è tutta una serie senza fine di punti dubbii sui quali non è lecito passare oltre senza badarvi; ma il drizzarli non è agevole. Volere o volare, come ultimo termine delle disputazioni forse non resta che di rifugiarsi in un atto di fede: razionale quanto si voglia, ma pur sempre atto di fede.

***

A parte, intanto, le difficoltà dell' interpretazione, sgorganti dall' intimo del soggetto medesimo, bisogna, pur troppo, confessare (una confessione che ci è assai dura, ma la verità deve stare sopra ad ogni cosa) che l' Hegel non è qui senza colpa. Molte delle difficoltà e non le meno gravi per un intendimento razionalmente ben fondato

dell'idea e del fatto del Divenire e della sua relazione con l'Assoluto, sono state poste da lui stesso. Trovatosi in presenza del dualismo supremo, il mondo dell'apparire e dello scorrere e diventare, da un lato, dall'altro il lor principio sostanziale, il divino spirito assoluto, che non diviene e non muta, ma in sè e per sè sta e permane, egli, lungi di cercare la soluzione in una concezione coerente, decisamente, fermamente organica e sistematica, si mostra indeciso, malsicuro, dubitante ed ondeggia e barcolla per le ambiguità, le incertezze, le contradizioni, siano pure, come si vedrà, solo apparenti.

Già ci è una contradizione preliminare e radicale con cui egli si apre la strada e che alla coscienza comune ed anche alla riflessa sembra gettare una grave ombra profonda su tutta la sua filosofia. Per un di quei moti di autosuggestione intellettuale, esaltatrice della propria opera, tutt'altro che rari, anzi frequentissimi tra filosofi e scienziati ed anche fra quelli che, senza esserlo, per tali si tengono, l'Hegel si persuase di aver dato vita non ad un sistema, ma al sistema della filosofia.

Non che, badiamo bene, il suo sistema fosse, nè più nè meno pari ad uno dei tanti altri venuti prima al mondo. A petto di questi tal sistema ebbe ed ha per sè qualità, valore, pregi contraddistintivi assai spiccati e addirittura mirabili. Già pel solo sforzo di comprendere nella sua dottrina e di spiegare con essa maggiori dottrine apparse dai primordii della filosofia sino a lui: sforzo non vano,

giacchè gli riuscì in effetto di coordinarle tutte codeste dottrine, sviscerandole e mostrandole geneticamente e organicamente per quel che realmente sono, momenti cioè ed aspetti peculiari, ma necessarii, costituenti l'unità della ragione e della verità: solo già, dico, per simile sforzo il sistema di Hegel vince e supera gli altri. Ma, a prescindere da ciò, vuoi per la classica ed esemplare semplicità della sua architettonica, vuoi per la grandiosa ineluttabile novità del suo metodo speculativo e della costituzione metafisica della sua logica, vuoi infine, per i molti e supremi risultati ideali e pratici acquisiti irrevocabilmente per virtù della sua dialettica alla scienza, al pensiero ed alla vita, innanzi a tutti, per esempio la razionalità del reale e la realtà del razionale: sotto tali rispetti il sistema hegeliano prende e tiene un posto relativamente altissimo, che non è facile dire quale altro glielo potrebbe contrastare.

Pure, questo non toglie che in quella persuasione di aver costruito il sistema terminativo e definitivo della filosofia, in quell'aver pensato e dato a credere che la sua dottrina fosse il ricettacolo della ragione e della verità assolute, non si annidasse una illusione colossale. Evidentemente, di divina verità assoluta, colta, integrata nella sua plenitudine non ce n'era il segno, siccome, del resto, non è lecito ad alcuno in generale parlarne sul serio. In ciò, nel riguardo dell'assoluta verità divina, il suo sistema era davvero identico suppergiù ad uno dei tanti altri, non scevro di inadeguazioni ed insufficienze e nel quale ad ogni co-

sto le cose vere e salde ed immovibili stanno mescolate con le false, con le corruttibili e periture.

Evidentemente è illusione colossale di pensare, che con la sua *Enciclopedia* l' Hegel abbia menato alla loro conclusione il mondo e il suo andare e la sua storia o non forse che la sola filosofia. E nemmeno lo ha fatto o lo ha potuto con la sua *Logica*, sebbene nelle leggi logiche avesse posto in chiaro il lor contenuto metafisico pel quale non che semplici norme e regole formali pei procedimenti dell'intendimento, sono addirittura la base fondamentale assoluta della realtà dell'essere e del pensiero, della natura e dello spirito. L'assolutezza del fondamento logico non vuol, però, dire che, in grazia sua, la vita ed il moto della realtà siano compiuti e terminati, siano fissati una volta per sempre. Vuol dire soltanto che la vita ed il moto dell'essere e del pensiero, la vita e il moto della natura e dello spirito nelle categorie della logica trovano il mondo delle forme pure ed astratte (astratte non nel senso di morte ed irreali ma di non concrete, ideali appunto), il mondo delle loro possibilità, delle divine energie iniziali eterne, del loro sorgere all'esistenza e del loro fermarsi. L'assolutezza delle leggi logiche costituiscono in altre parole qual vivo e necessario presupposto, quel comune substrato ideale e, ad una volta, e per ciò stesso anche reale, sul quale il Divenire della natura e dello spirito ha luogo, e pel quale l'una e l'altro si fanno a noi apprensibili e intelligibili. Natura e spirito, essere e pensiero non sono se non sulla base, per esempio, della quantità e della

qualità, del molteplice e dell'uno, dell'identità e della differenza, delle forme e del contenuto, della causa e dell'effetto, della forza e della sua manifestazione, della sostanza e dell'apparenza, del soggetto e dell'oggetto, dell'individuale e dell'universale. Queste ed altre forme pure sono necessarie al Divenire ed alla Storia; ma pel loro intervento e per la loro azione, la materia e il contenuto proprii del Divenire e della Storia non restan soppressi nè vengon meno.

Ma illusione ancor più colossale, perchè all'Hegel pare fosse sfuggito che, data per legittima la sua pretensione, dato che egli fosse entrato proprio in possesso di tutta intera la verità, che ne avesse proprio realizzato in concetto la quintessenza, vuol dire che il fondamento, la ragione di un Divenire, di un movimento e di uno svolgimento storico, tanto nel pensare che nel fare, non superficiali, non puramente ingannevoli e illusorii, ma sostanziosi, positivi, reali, cesserebbe di un colpo tutta. Ad un'umanità cui l'intima occulta verità profonda dell'universo si aprisse a un tratto e le dispiegasse dinanzi pienamente manifesta la conoscenza della origine prima e dell'ultimo fine delle cose, senza più bisogno di cercarli, mancherebbero il motivo e la spinta ad ogni muoversi e fare e progredire. Con che scienza, storia, operosità, stima al sapere, bisogno di lavorare non avrebbero per gli intelletti più alcun senso. Siffatta posizione della mente, ognuno lo vede, è semplicemente assurda. Essa contradice alla più elementare legge universale della realtà, per la quale il pensiero e

l'essere mostransi identicamente ogni dove e senza tregua affaticati e costretti sotto il pungolo di un'aspra immanente tenzone fra la tendenza allo stare e l'assillo del diventare. Legge, dirò anzi, più che elementare ed universale della realtà insuperabile ed irreduttibile tanto che l'Hegel medesimo dovette infine, senza accorgersene forse, e certamente contradicendosi, inchinarlesi. E qui e là, nel corso delle sue elucubrazioni intorno alla verità assoluta, alluse, ad ogni buon conto, al fatto che la Storia e il Divenire continuerebbero, come prima, a farsi valere, e ad andare, come dacchè il mondo è mondo, imperturbati per la loro strada, senza lasciarsi confondere dalla pretesa rivelazione e conquista dell' assoluta verità definitiva.

La qual cosa, però, non giova a cancellare l'inconseguenza in cui ei dava con lo statuire un assoluto realmente raggiunto e compreso di tutto punto, e nel colpire così, per lo meno nel minacciare non fosse che in concetto di esaurimento finale quel Divenire e quella Storia chiamate a rappresentare una tanto grandissima parte nella vita dell' universo e nell' economia della cultura.

Eppure, avvertiamolo subito, che ne mette bene il conto: neanche è da tacere che in un certo senso e modo affatto relativo e limitato ci è ad ogni conto un fondo di verità incontrovertibile nell'affermazione dell' Hegel di aver costruito un sistema segnante alla filosofia un estremo confine che non potesse più oltrepassare; un confine che

l'ha improntata di una forma e di un carattere ormai, a così dire, indelebili per cui il muoversi, il diventare e lo svolgersi le è sempre ben possibile, ma solo entro e non più in là della cerchia di tal forma e di tal carattere.

Il sistema dell' idealismo assoluto dell'Hegel ha questo alla fin fine di proprio e di singolare, di avere scorto e dimostrato come il pensare, il filosofare, il costruire l'edifizio della conoscenza ed anche della scienza positiva (di una scienza che non voglia essere pure empirica, ma appunto scienza) non siano possibili altrimenti che con e per le idee; che essi o non sono niente ovvero sono uno scrutare ed approfondire le idee delle cose. E siffatta scoperta e dimostrazione non sono fallaci nè sono condannate a venir meno, ma stanno e rimangono vere *in aeternum*. Ogni filosofia, la filosofia in generale non importa se seguendolo o ignorandolo, è stata, è e sarà sempre idealismo. Qui, insomma, è un limite assoluto, intuito e schiarito dall'Hegel entro il quale la filosofia può e deve continuare a divenire a fin di accostarsi sempre più concretamente e pienamente per quanto si può alla cognizione dell'essenza dell' universo, ma fuori del quale non può più uscire nè ora nè mai. Comunque amino appellarsi e comunque suonino le filosofie odierne o le future, il loro difetto comune è di non aver consapevolezza del loro essere, benchè sotto una forma stravolta e sconcia e rabbuiata una specie d'idealismo. Io penso che in tal senso, replico, relativo e circoscritto si debba pur concedere al sistema hegeliano il valore di una fi-

losofia definitiva ed ultima: in tal senso e solo in tal senso il circolo della filosofia è stato con lui e per lui chiuso e terminato.

*
* *

Ma lasciando da banda questa contradizione preliminare, che in fondo l'Hegel non ha potuto a meno, se non esplicitamente, implicitamente, di smentire, e volgendosi direttamente al suo concetto del Divenire, ecco spuntare nella sua dottrina oscillazioni ed incertezze ed intime incongruenze di ben altra gravità.

Niuno potrebbe dubitare che alla costruzione del suo sistema egli si appresti contemplando il tutto e studiandosi di affermarlo alla luce dello spirito assoluto, del divino ed infinito principio creatore e sostenitore dell'ordinamento dell'universo, il quale appare, si manifesta nelle cose, ma con esse non si confonde, e non diventa, non si esaurisce nelle cose. Ed intanto, allorchè dall'astratto ei scende al concreto e dal principio universale passa alle determinazioni dell'oggetto, si direbbe che dal gran conflitto fra il doppio principio, il Divenire e l'Assoluto, non trovi la via di cavarsi fuori. Quasi esitando a quale dei due elementi debbasi il predominio, sembra che finisca con l'attribuirlo talvolta al Divenire talvolta all'Assoluto. Però, dico *sembra,* giacchè nella realtà la cosa è un po' diversa.

Qualcuno ha fatto una osservazione giustissima alla quale non si può non sottoscrivere a due

mani ed incondizionatamente. Ed è, che la verità delle dottrine dell'Hegel sta spesso più nello spirito animatore del sistema, nei principii universali, dominanti e direttivi che lo informano, anzichè negli svolgimenti particolari, nei singoli sviluppi, che i varii momenti onde il sistema si compone hanno qua e là ricevuti. Con tale osservazione, del resto, potrebbe fare il paio quest'altra più generale, ma non meno giusta; che cioè nel riguardo dell'Hegel, come di ogni gran pensatore, l'essenziale è sempre il profondo spirito filosofico che lo porta a scrutare con occhio acutissimo l'occulta natura dello spirito e della storia e a gettarvi dentro vivi sprazzi di luce, e questi bisogna star contenti a cogliere e riconoscere ovunque li si trovi, e a farne suo pro, senza cedere alla tentazione di scemarne la portata e l'efficacia per scrupoli e dubitazioni di una critica troppo sofisticante, ovvero per ismania troppo conseguenziaria che spiega le cose agli estremi, senza curarsi della verità e della realtà, le quali stan d'ordinario nel mezzo. Comunque, in riferimento al Divenire, il concetto vero dell'Hegel è lì, nello spirito del sistema, che vuolsi cercarlo.

Quando seguì gli sviluppi e le determinazioni peculiari, capita d'imbattersi in affermazioni esitanti, incoerenti, dove il valore del Divenire nell'idea e nella storia è accentuato in guisa da far sorgere il sospetto che in esso sia da riporre l'ultima e suprema realtà del tutto. Invece, stando allo spirito delle sue dottrine (ed anche, per altro, attenendosi a più luoghi dei suoi scritti, dove la

cosa è significata in maniera espressa) il Divenire non ci si offre più con un atteggiamento astrattamente unilaterale, esclusivo, negativo, rispetto a Dio, all'Assoluto, ma sì concretamente sintetico e conciliativo, grazie al suo subordinarsi dialettico all'Assoluto. Ed allora quella maniera di considerare il Divenire diventa una semplice apparenza; poichè è evidente che la verità e la realtà sostanziali dell'universo, l'Hegel le colloca in Dio, nell'Assoluto.

Sta bene, adunque: a fondamento del sistema dell'Hegel sta Iddio, l'Assoluto, il divino spirito assoluto. Questa la sostanza vera del pensiero di lui; epperò le ambiguità, le incertezze, il rimanersi come sospeso tra il Divenire e l'Assoluto è soltanto un'apparenza. Si aggiunge che se ciò discende dallo spirito delle sue dottrine, non collima con i dettami della ragione. La quale con insistenza e risolutezza grandi ci suggerisce e persuade che la cagione infinita delle cose finite non è in ciò che si vede, ma in ciò che diviene, muta e passa, non in ciò che esiste nel tempo sensibile e nello spazio materiale; ma in ciò che non si vede, in ciò che non diviene e non muta, in ciò che sussiste fuori dello spazio e al di là del tempo, nel mondo del divino essere eterno, incorruttibile ed immutabile.

Sta bene, replico. Ma, non pertanto, le difficoltà originate per dato e fatto dell'Hegel, delle sue ambiguità, delle sue incoerenze e contradizioni, comunque non apparenti rimangono pur sempre, e fanno intoppo e creano malintesi, e richieggono

chiarimenti e correzioni, ed il vincerle costa s'è visto, uno sforzo d'intelletto. E ci è di peggio, che esse son servite di appiglio alla visione radicaleggiante propria dei nuovi idealisti e a fargliela descrivere quasi fosse la più schietta e genuina e necessaria interpretazione del concetto dell'Hegel.

*
* *

Infatti qui è il punto dove viene ad innestarsi quella loro esigenza di una *instauratio ab imis* cui cominciando fu accennato, per la quale la dottrina dell'Hegel intorno al Divenire s'avrebbe per necessità razionale a ridurre appunto ad una negazione dell'Assoluto.

Come la mente si sia potuta decidere per un tale atteggiamento non è difficile ad intendere. Quando ci si fermi alla fenomenalità appariscente ed evanescente delle cose, è affatto naturale, che già l'oscuro Eraclito ed ora, a più secoli di distanza, molto ripigliando il pensiero di lui ribadendolo ed allargandolo, si siano indotti alla congettura del raccogliersi e consistere nel Divenire la sostanza del tutto, il fondo fondo dell'universo. *Tutto scorre,* fu la parola suprema dell'antico savio. E non altrimenti suona quella in cui si vede culminare la dottrina dei savii del tempo nostro, che più van per la maggiore, del Croce, per esempio e del Bergson. Spremendo il sugo delle loro speculazioni, poderose senza dubbio e sottilissime, la massima conclusiva cui si va a metter capo, è precisamente questa: *tutto diventa; tutto è un pe-*

renne flusso, un perpetuo generarsi, un continuo eterno processo di farsi, difarsi e rifarsi istante per istante della natura e dello spirito (1).

Evidentemente la congettura ha aria plausibile non più nè meno di tante altre: il gran tutto, la divina madre natura, l'universale materia, il pro-

(1) Pongo insieme i due pensatori tanto celebrati ed acclamati oggi, giacchè a giudizio mio, cogliendo bene a fondo il nucleo centrale di lor dottrina, non è agevole nè lecito discernerli. Lo slancio originale ed il getto incessante divino e mondiale creativo della vita (BERGSON), ed il processo del Divenire della natura e dello spirito che mai non posano e sempre creano nuove cose (CROCE) sono concetti che poggiano su un presupposto identico; dinamismo universale; e giungono ad un identico risultato: autogenesi della materia e dello spirito. Il Dio bergsoniano autore dello slancio creativo non è diverso dal Divenire crociano autocratico generatore di se stesso. A parte, adunque, differenze nei particolari subordinati ed accessorii, nell'indirizzo e nelle conclusioni capitali ed essenziali la lor dottrina s'accorda e procede all'unisono e mena ad una visione finale identica. Si può quindi al più al più disputare solo a quale dei due spetti il merito del primato nella intuizione di un Divenire di una continua contingente evoluzione creatrice in tutte le sfere della materia e dello spirito, quale unica sostanza dell'universo; eccettochè non s'abbia a ritenere che i loro intelletti nel levarvisi sian mossi ciascuno da un proprio spontaneo impulso speculativo, indipendente l'uno dall'altro. Ci sarebbe veramente, pur sempre, un lato pel quale il Croce sembra distinguersi dal Bergson; ed è pel suo risalire alla dottrina dell'Hegel, con la quale si argomenta in modo forse più esplicito di riconnettere la sua. Dico, però, *sembra*, perchè anche qui investigando i pensieri del Croce al di là dell'apparenza nella loro sostanza ognun s'accorge che, al pari del Bergson, egli è, a dir così, un autodidattico, intento sopra di ogni cosa, facendosi strada con metodi suoi ed in vista d'ideali proprii a mantenere l'originalità della sua mente e delle sue proprie concezioni. Onde, se mai, il prendere di mira l'Hegel serve a lui solo di mezzo per meglio affermarla codesta originalità; di termine di contrasto che la faccia spiccare con rilievo tanto maggiore e più forte.

toplasma, la cellula, la forza, o, che so io, l'energia. Tutte congetture a cui la mente umana è solita ricorrere e dalle quali volta a volta si rifà e sempre vi si rigira intorno per ispiegarsi il mistero dell'universo, senza poterne mai venire pienamente a capo. Il grado, suppergiù identico di plausibilità la congettura del Divenire, lo ricava dall'essere anch'essa, non diversamente dalle altre, il frutto di una esperienza realistica, di una contemplazione esteriore delle cose, tuttochè, s'intende, suscitata per l'azione interiore del pensiero e voluta e fatta dallo spirito e per lo spirito. Il suo assumere contegno antimeccanico ed antimaterialista, il suo mostrarsi rivestita di tendenze, di bisogni, di abiti idealizzanti e spiritualistici, non muta nulla alla realtà. E la realtà è che, ripeto, identicamente alle altre, le sue mosse essa le piglia da una ispirazione pur molto empirica e quasi direi meccanica, estranea a dati trascendenti e mistici e, ad ogni conto, sperimentale e positiva, quantunque promossa, diretta e sostenuta dalla mente dietro la scorta d'idee e di concetti ed avviata ad assorgere com'è inevitabile ad una intuizione universaleggiante del tutto, riflessa, pensata, ideale.

Quali che siano le insufficienze delle altre congetture, di cui non accade ora e qui intrattenersi, il difetto che infirma questa del Divenire, rendendola sproporzionata, inadeguata alla soluzione del problema della realtà e della conoscenza, ed insieme mettendola in diametrale opposizione con la propria concezione dell'Hegel, è in quel collocare

ch'essa fa la natura ed il valore del suo principio al di là di ogni misura del razionale e del possibile. In quella che il Divenire si raggira entro i limiti del tempo e dello spazio e per sè, nella sua attività non supera la cerchia del finito e del relativo, ecco che i preparativi della congettura la concepiscono in maniera tanto superlativa che finiscono addirittura con l'assolutizzarlo. Laddove con la finitezza e la relatività del suo formarsi e del suo essere postula ed afferma ad ogni istante una cagione infinita ed assoluta onde trae sua origine e sua sussistenza, essi invece te lo mettono in trono e nel luogo di codesta cagione alla quale non si peritano di dare lo sfratto. Riposto il Divenire sopra se stesso, sulle proprie gambe e fatto risalire a niente altro che alla sua potenza di porsi e farsi da sè, il becco all'oca è fatto e tutto procede alla svelta. Si stima allora che non resti naturalmente se non di dover concludere che lo scorrere, il fluire, lo svolgersi delle cose sono l'infinito e l'assoluto stesso, senza bisogno di altro, senza bisogno di alcun divino principio ideale e razionale, bensì immanente ed addentro operoso e propulsivo del Divenire, ma stante in sè e per sè, al di là e al di sopra. E da ciò alla celebrazione, senza più, del Divenire, quale unico contenuto ed unica spiegazione dell'universo, quale ultima e suprema realtà e verità del mondo e della vita, non è che un passo.

*
* *

Non è poi vero? — E che se ne deve pensare dal punto di vista dell'Hegel? Si ha proprio a dire che con ciò si colpisce la sana dottrina razionale?

Quanto all'Hegel, il certo è questo che della fallacia di quel passo e del dovere, per riguardo alla verità, di schivarlo egli dà manifesti segni di aver avuto consapevolezza. Non che egli sia restìo a fare al Divenire quel posto ampio che gli si compete nell'ambito della realtà empirica ed anche nel mondo della vita spirituale. Al contrario. Quando se n'eccettua la dottrina di Eraclito, non ce n'è altra che superi la sua nel riconoscere al Divenire la sua gran funzione di essere nel tutto l'energia viva, attiva, rivelatrice della divinità e del creare; e nel riconoscergliela codesta parte ed azione sotto forma più aperta e con coscienza altrettanto decisa e dichiarata.

Un senso anche lieve della filosofia dell'Hegel basta per desumerne la convinzione che una divina sostanza che non genera nulla, che non si estrinseca nel mondo dell'apparenza e delle esistenze è, secondo la mente di lui, cosa inerte, sterile e morta. Ed un Dio tutto immenso e chiuso in se stesso, nella sua idea, nella sua assolutezza e trascendenza è alcunchè non solo d'arcano ma d'irreale, almeno, s'intende, per noi che vogliamo e dobbiamo conoscerlo, contemplarlo, adorarlo. Privati della luce che del divino piove, riflettendosi

nel vivere e nel formarsi storicamente del mondo, la sua essenza sarebbe a noi al tutto impenetrabile. Ed indarno ci argomenteremmo di pensarlo. Non che l'averne nozione, e sia pure solo approssimativa, provvisoria, suppositiva, ipotetica, l'immaginarsele in un modo pur che sia, sarebbe interamente da escludere. Nè si vede come potreb-b'essere altrimenti. Quando Iddio non si fosse rivelato mercè la creazione ed il mondo non fosse apparso e non fosse lì empiricamente presente nella durata del tempo e nella sensibile continuità ed immensità dello spazio, l'una come l'altro sarebbero come se non fossero.

Le quali cose importano che alla conoscenza di Dio e della verità in generale (per quanto alla mente umana è dato conseguirla) non meno che alla conoscenza del mondo, delle cagioni, delle leggi, delle idee delle cose, comunque imperfetta, parziale, frammentaria, noi non arriviamo se non attraverso la mediazione del Divenire. E questo ci dice pure come la vita e il processo della Storia siano da un lato quasi crogiuoli in cui la nozione di Dio si distilla e condensa, depositandosi via via nell'atto stesso che con l'andare vi si chiarisce di mano in mano e sempre più si eleva nel nostro intelletto e nel nostro cuore. Dall'altro lato la perenne tradizione della Storia ci fornisce il riscontro e la conferma della verità ed è, in una parola, la virtù mediatrice che ci fa ascendere al divino ed alla verità con la fede e la sicurezza che essi non sono un'opera soggettiva e contingente, ma un prodotto impersonale ed obiettivo dello spirito

del mondo, per entro allo spirito dell'umanità; che essi non possono mutare, non possono farsi giorno per giorno a libito di questo o di quello, ma che il divino e la verità che illuminano ora di presente la ragione umana, sono quei medesimi che, nonostante la diversità delle forme, la illuminavano già in passato. Sicchè, non sorrette da tale tradizione, la ragione e l'umanità perderebbero coscienza di quali propriamente siano il divino e la verità, e l'estremo rifugio che lor rimarrebbe, sarebbe un agnostico pirronismo e nullismo.

Niun dubbio, la consistenza e la concretezza dell'idealismo dell'Hegel si legano per moltissimo intimamente al realismo di un divenire attuoso e fattivo. Di qui l'afferrare ch'egli fa la vita, la scienza, la conoscenza filosofica e la verità stessa nel loro essere diventato, nel loro essersi svolte storicamente. E di qui altresì quel carattere di storicità, di continuità ed unità di processo e di progresso storici, onde le sue dottrine sono improntate. Onde lo si vede ogni dove impegnato a riferirsene alla tradizione spirituale della razionalità e della realtà, risoluto quanto operoso nel ribadirla e consolidarla e non meno, ad una volta, nel sospingerla più innanzi e più in alto.

Altrettanto, però, egli è alienissimo dal sollevare il Divenire ad assoluto principio ed ultimo fine delle cose. Dal quale aspetto, bisogna ben dirlo, la concezione hegeliana ripugna fondamentalmente a quella dei neo-hegeliani; e sta come agli antipodi delle vedute dei Croce e dei Bergson. Più

in generale, la sua filosofia è proprio il contrattare di ogni dottrina che abbia tendenza a riporre il destino e lo scopo del mondo e della vita in un diventare niente altro che per diventare; in un assidua incessante vicenda di eventi casuali e contingenti; in un accadere indefinito di cose finite; in una successione temporale di momenti, di cui il presente divora e nega indifferentemente il passato, in quella che indifferentemente pure il presente si appresta ad essere divorato e negato dal futuro. A supporre che l'Hegel l'avesse preso in cosiffatto modo; a supporre, diciamo, per rendere la cosa evidente alla bella prima, che l'avesse inteso a modo eraclitèo, niente avrebbe potuto che la sua filosofia non ne restasse colpita e fiaccata nel suo midollo. Quella spiccata quanto profonda aspirazione ad essere una spiegazione del mondo e della vita fatta alla luce della loro divina idea immanente, della loro divina verità assoluta, ch'è e non diviene, sarebbe irremedialmente sfumata nel nulla. Gli è, insomma, che al di là degli ondeggiamenti, delle perplessità della sua esposizione, cagionate dal bisogno di una scrupolosa ed esagerata imparzialità dialettica verso i due principii, per l'Hegel il Divenire succede e si esplica in grembo e per la mediazione dell'Assoluto. Epperò non è esso l'Assoluto, Dio; siccome reciprocamente Dio, l'Assoluto non s'immedesima con esso. Dove l'Assoluto si assolve tutto nel Divenire, e dove fuori del Divenire non ci sia altro, vuol dire che non ci è più Dio, non ci è più assoluto nè infinito, ma non ci è più neppure relativo nè fi-

nito; e quindi, veramente, non ci è più nemmeno Divenire nè Storia: non ci è più nulla. Il tutto, la vita, la Storia precipitano allora in una vanità delle vanità ch'è pretta fantasmagoria: orrenda e tragica quanto inesplicabile illusione; e chi ha ragione è il Budda con le sue conclusioni: pessimismo assoluto e negazione assolutamente distruttiva e nichilistica di ogni volere ed essere.

*
* *

Queste difficoltà tra intrinseche ed estrinseche che, facendo siepe intorno al Divenire, ne rendon mal sicura una visione netta e sincera, non esimono anzi impongono tanto più urgente il dovere di schiarire ora con qualche particolarità l'interpretazione del concetto hegeliano prospettata qui come razionalmente ineluttabile. Saranno schiarimenti che per forza di opposizione, faranno contro alla interpretazione avversa e gioveranno, naturalmente, a mostrarne l'intima fiacchezza.

Chi si faccia a guardare nel più intrinseco della dottrina dell'Hegel scorge subito che il Divenire, il mondo, la Storia non sono per lui la generazione di un'illogicità illusionistica, nè di un inconscio irrazionalismo, come lo Schopenhauer, e poscia sulle orme di lui l'Hartmann, si piacque d'immaginare. Rispondono invece ad una necessità logica e razionale: a questa, cioè, di andar contemplando e rispecchiando in sè di mano in mano quanto più si può Iddio e l'assoluta ragione che li ha posti. Onde la storia del mondo il suo

abbrivo lo prende appunto da un'assoluta verità, da Dio, che l'attrae e del continuo la richiama a sè e vuol di sè riempirla. E l'aspirazione ad attingere codesta verità (per quanto le esteriori limitazioni e le imperfezioni umane e sociali concedono l'attingerla) è quel che suscita, sostiene, ravviva il Divenire. Così è che il Divenire *indefinito* nei modi, poichè nel suo processo entrano come coefficienti la volontà e l'arbitrio degli individui e le accidentalità e le contingenze delle cose della natura, e, d'altra banda, *definito* nella sostanza, poichè questa è sempre una e la stessa, è sempre il divino, l'Assoluto, la divina ed assoluta verità. Ed in quanto è rivolto ed indirizzato a Dio e all'Assoluto, il Divenire è un divenire ideale, ma non per questo il temporale gli è estraneo. Anzi, il Divenire temporale è lo stesso Divenire ideale: n'è l'altro aspetto, l'aspetto empirico esterno coincidente e combaciante con l'interno. Che se il Divenire ideale è reale, non lo è meno il Divenire temporale. L'esser quest'ultimo cominciato nel tempo non importa che debba terminare. Dal fatto che la verità e Dio si offron bensì all'uomo ed all'umanità quale oggetti immanenti di loro aspirazione e ricerca, non così però che la verità e Dio abbian mai a identificarsi con l'uomo e con l'umanità a consustanziarsi con questi come se fossero una sola e stessa cosa, discende per logica conseguenza ineluttabile non che un divenire cominciato nel tempo abbia nel tempo a terminare, ma sì che avrà a perennarsi all'infinito. Quando si dice che un progresso in sè finito, ma avvinto

ad un *telos* infinito è concezione comune alla religione e dominante nel Cristianesimo, nulla di più vero. Ma, che si debba perciò ritenerlo per una visione mitologica, per una fola infantile e risibile racchiudente una vana immagine della fantasia, nulla di più falso. La tendenza a conciliare nel Divenire il finito con l'infinito è ben propria della religione in generale, e segnatamente del Cristianesimo; ma è tendenza radicantesi nelle più intime necessità della ragione e nella più profonda realtà delle cose. Come pensiero e come azione, come speculazione e come pratica, il Divenire si esplica qual processo e progresso infinitamente finito, avente in vista un ideale infinito, sempre perseguito e non mai interamente conseguito. A scrutarlo con rigore razionale noi non si può rappresentarci il Divenire altrimenti che come il mondo dell'umano in traccia del divino come il mondo del divino finito e del relativo assorgente all'infinito e all'assoluto per un movimento che, a causa appunto della sua finitezza e relatività gli è insito; ma al quale poi codesta relatività e finitezza medesime tolgono di giungere sino al punto di toccar la mèta. Il mondo storico, il mondo umano vive nell'Assoluto e nel Divino, ma non può in quanto tale investirsi nel divino e nell'assoluto. Qui è la radice del Divenire e qui è pure la sua realtà. Una realtà s'intende infinitamente finita, o, viceversa finitamente infinita, e nondimeno non vana, anzi l'unica confacente alle determinabilità interiori ed esteriori dell'essere umano e della sua vita storica.

E qui è pure la sua limitazione. Certo, il Dive-

nire finito, ma reale, porta in sè quel nocciolo costitutivo il divino e la ragione assoluta; ma non è sempre ed in tutto un che di razionale, un che di consentaneo e di ossequente alla ragione ed alla verità. Visti da questo lato, noi dobbiamo dire che il Divenire e la Storia dipendono da Dio e dall'Assoluto, e in sè li riflettono, ma non sono e non possono essere tutti divini e tutti assoluti. Penetrano troppo in essi l'errore, il falso, l'irrazionalità, l'immoralità. E vi penetrano non come cose nulle e vacue di entità e di efficienza, per quanto cattiva e negativa; non come cose che nè capriole e salti acrobatici nè giuochi di un intendimento prestidigitatore valgono a dissimulare o a far scomparire; ma sì come cose cui la ragione, il vero, il bene, la moralità devono contrapporsi per vincerle via via. Dove conviene avvertire che specie l'Hegel a siffatto lato della vita della Storia non chiuse gli occhi. Appunto lui, grazie alla sua profonda perspicacità filosofico-realistica, riconobbe la vita tutta quanta assommarsi in una lotta ininterrotta dell'uomo per redimersi dalla materia e dal male ed attingere in sè la regione dello spirito e del bene. Come per ogni uomo dall'intelletto sano anche per lui nel mondo, nella Storia, nel Divenire il male ci è. Ed il male è il male, e non ci è unità dello spirito nè spirito assoluto nella quale o nel quale il male si confonda col bene, e bene e male appaiono indifferenti. Accade non diversamente che, per esempio, di filosofi ciarlatani o, peggio, malvagi, e ce ne ha tanti. Nessuno sfoggio di abilità dialettica può fare ch'essi non siano e non re-

stino ciarlatani e malvagi. Gli è che all'Hegel non passò mai pel capo di attenuare il male e le colpe onde le vie della Storia son seminate, tanto che giudicò la Storia del mondo si potesse ben designare come la giustizia del mondo. Che se disse legittime le azioni delle grandi personalità, le quali azioni sembrano spesso incarnare fra gli uomini la violenza e l'iniquità, lo fece solo in quanto codeste personalità gli si manifestarono collocate ed operose in date condizioni storiche affatto speciali, rivestiti quindi di diritti e più di doveri singolarissimi verso la Storia e verso lo spirito del mondo; doveri e diritti, che non si attagliano alla stregua della moralità e delle ingiunzioni etiche regolatrici dei rapporti comuni e della vita di tutti i giorni.

*
* *

Replico, adunque quello che al Divenire e alla Storia assicura la loro relativa concretezza è la presenza e l'azione in essi di Dio, dell'Assoluto. Tolto lo stimolo interiore della verità divina e la direttiva di un fine assoluto, il mondo del Divenire e della Storia si riduce al caso, al caos in azione: pura e semplice irrazionalità ed inintelligibilità. L'essere Iddio e l'Assoluto il fine della Storia e del Divenire importa che da un lato il fine non è bello e raggiunto e dall'altro non è al tutto irraggiungibile. Con un fine bell'è raggiunto, la fonte di ogni divenire e di ogni storia sarebbe essiccata. E similmente con un fine al tutto irraggiungibile, la spinta ad una storia e a un divenire quale che

siasi non ci sarebbe mai stata. Per tanto Dio, l'Assoluto sono un fine non raggiunto, ma un fine ch' è lì, perchè noi ci si sforza di raggiungerlo. Onde è bensì un fine raggiungibile; ma raggiungibile solo nel senso che l'uomo, la Storia, la ragione lo cercano sempre e sempre lo vagheggiano senza poterlo mai integrare. Nella ricerca si pare la lor dignità, la lor potenza ed il lor valore spirituale. E nell' impossibilità di integrarlo è da scorgere la conseguenza di questo che Dio non è l'uomo e l'uomo non è Dio. Contro una simile irreparabile sproporzione si può protestare, ci si può inalberare e ribellare a parole e con formole e ragionari sottilissimi. Ma le parole restano parole; e così pure le acute argomentazioni di cervelli titanici non approdan punto; e non cangian niente alla realtà del fatto. Voltate e girate, rimane l'uomo sempre, anche se è pieno di Dio. Egli porta in sè l'assoluto e l'infinito, ma per sè si sente relativo e finito.

Se non che, di un Dio, di una verità assoluta attingibile bensì nella realtà mondana indefinitamente, ma sempre in misura finita ed in forma relativa non si vuole sentir parlare. Dio e la verità consisterebbero in quel che l'uno e l'altra sono in un dato momento della Storia, salvo a farsi e ad essere altri nel momento successivo. E qualcuno non esita ad affermare: « in ogni istante noi possediamo nell'atto del pensiero tutta la verità ». Qui senza alcun dubbio la verità che si ha in vista, è una verità che si muove, che muta istante per istante a seconda dei giudizii e dei voleri soggettivi. Ora questo è il contrario diametrale della

verità. Già la verità vera non ci è alcuno che l'abbia mai posseduta o la possa possedere tutta quando che sia. Nell'atto del pensiero anche di grandi filosofi sistematici, Platone, Aristotele, San Tommaso, Kant, Hegel, Rosmini, si offrono, in sostanza, frammenti, simboli, rappresentazioni della verità, al più al più semplici conati e tentativi di abbracciarla intera. Conati e tentativi che pel solo fatto delle lor varietà e divergenze ci rendono accorti che un possesso totale della verità è escluso. In questo riguardo medesimo neppure è da fare buon viso ad un'altra affermazione, che pure, per un certo verso, si presenta con aria più plausibile ed accettabile. Si dice non solo che la verità va cercata sempre e da ciascuno; ma ch'è verità solo quella che appunto così, per effetto della ricerca, si fa e diventa in ciascun individuo ed in ciascun istante. Ma è da avvertire, che la verità si fa e diventa in noi non in sè: in sè e per sè essa è la verità. Essa ci si comunica e noi ne sentiamo di mano in mano più larghi e vivi gl'impulsi; ma non siamo noi che la facciamo. E ci è poi, che anche su noi stessi la verità, per molto o per poco, sta e non si fa; in noi stessi, dico, essa non è tutta e sola ricerca e conquista, ma anche processo. Quel che gli spiriti magni, quel che Platone, San Tommaso, Hegel nettamente sillogizzarono intorno alla verità è e rimane eternamente vero e forma una tradizione perenne, inalienabile; un patrimonio spirituale costante, sicuro, stabile che si appartiene all'umanità intera ed ai singoli individui. Certo affinchè l'individuo possa dire che gli

si appartiene veramente occorre che se ne impossessi, che se lo approprii e se lo assimili. Donde il dovere per lui di ripensare la verità e il ripensarla è già un ricercarla. Ma con ciò è significato pure che non è già lui, l'individuo che abbia a generarla, ad inventarla la verità o rifarla a suo talento. Ammesso, pure, come bisogna ammettere il caso, che vi siano individui dall'intelletto generalmente temprato e creativo nei quali la verità divina si svolge, progredisce. Il dilemma cui si fa luogo è questo semplicissimo: o la nuova verità progredita si tien fedele alla tradizione universale del pensiero e dello spirito, ed allora essa giova alla verità, accrescendone il capitale già acquisito: ovvero se ne disvia ed allontana facendole violenza, ed allora la verità nuovamente svolta non ha della verità che un sembiante fallace ed ingannevole.

Sicchè di qui non si esce: quando ci è una verità assoluta che nel Divenire si manifesta, il Divenire, la Storia sono una cosa seria, una realtà, benchè non siano la realtà assoluta; e quando invece la verità è tutta lì, nello stesso Divenire, nella stessa manifestazione storica, tanto che in essi e per essi giorno per giorno si fa e si crea ed è una nuova cosa, bravo è chi si raccapezzi e riesca a formarsi del Divenire e della Storia un qualche concetto razionale. Non ci è, insomma, intuizione dinamica dell'universo che tenga, dove non s'integri in una intuizione statica. Che volete che sia e generi una evoluzione la quale si rigiri tutta in se stessa, e non abbia nulla di obiettivo, nulla

di in sè e per sè, sussistente da svolgere, non abbia alcun addentellato in una ideale finalità prefissata, stabile, costante?

Le quali cose non è inopportuno ribadire alquanto, ritornando qui sopra un punto già innanzi toccato.

*
* *

Il Divenire i neo-idealisti lo additano, senz'altro, quale spiegazione dell'universo la più compiuta che si possa. Posto che sia una volta ad unico ed assoluto principio delle cose, l'istorismo o, ch'è lo stesso, il Divenire creativo, tutto nel pensiero e nell'essere si porgerebbe liscio chiaro lampante: la natura e lo spirito, la realtà e la sua cognizione. Per tal via, bandite le astrattezze, le trascendenze e le impossibilità in cui ci s'impiglia con un Assoluto che genera la natura e la Storia, senza confondersi con esse ci si assicura che s'entra nel ciclo della concretezza. Poichè Iddio, Assoluto, unità dello spirito sono Divenire e Storia, la logica, innanzi tutto, non è più astratta, ma è resa concreta. La dialettica parimenti, non più vaga e polemica, si trasforma in dialettica reale e totale, ed è veramente la legge dello spirito. E la natura poi e le varie forme distinte della vita spirituale, esistono e si realizzano ciascuna secondo quel che sono, scambio di essere assorbite e di sparire tutte in un'astrazione ch'è Iddio o l'Assoluto. Infine la natura, la Storia, il Divenire, essendo Dio stesso, l'ultima ombra del trascendente,

il Dio personale e creatore, è dissipata; ed è fugato per sempre dal mondo ogni mistero.

Se immagini e metafore e parole alate e razzi e giuochi di una mente audacissima che nel foggiarsi il suo proprio mondo concettuale, e nel colorirlo ed espricarlo con foga conseguenziaria, non conosce ostacoli, bastassero a render ragione dell'esistenza dell'universo, codesta dottrina non farebbe una grinza. Ma i prodigiosi effetti della potenza dell' istorismo che vi si descrivono, sono appunto di gran belle immagini di una fantasia vivace, sorretta da un linguaggio docile a prestar designazioni verbali nel luogo di cose. Si fa presto ad asserire, e sia pure con spericolata risolutezza, che col Divenire e nell'unità dello spirito la logica è resa concreta; che la logica concreta domina il reale; ch'è essa che lo pensa e lo produce onde il reale è il suo se stesso; che una dialettica totale e reale è veramente la legge dello spirito; che la natura, la realtà, le forme varie della vita dello spirito si spiegano da sè, pur di contemplarle storicamente, pur di scorgerle nel loro perenne e fatale andare e formarsi storico: che arte, scienza, religione, filosofia, istituzioni pratiche ed obiettive indispensabili ad una convivenza socievole sono mercè il Divenire ciascuna quel che devono essere. A che giova la grande risolutezza dell'affermare? Il fatto è che tutto questo è molto semplicistico. È semplicistico il volere e il credere di aver tutto spiegato, mentre non si spiega nulla. Quando la spiegazione si riduce a dire: le cose e il mondo sono quali sono perchè così sono diven-

tati, è uno spiegare nulla di nulla. Ma oltre ad essere semplicistico, tutto questo sente troppo dell'artificioso e dell'arzigogolato. La realtà e la verità, vuoi quali oggetti stanti per sè, vuoi quali oggetti scrutati dal soggetto postulano cose tanto più complesse ed insieme tanto più semplici e trascendenti: molto più complesse perchè la logica e la dialettica possano da sole crearle; ed insieme molto più semplici e trascendenti perchè si disperdano ed abbiano a svaporare nel fenomenismo di un indefinito divenire. Il concepire lo stendere sulla carta l'ordine dei risultati dell'infinita potenza dell'istorismo può non costare un grave sforzo; ma ne costa uno grandissimo il comprenderlo. Per lo meno, è un discorso il quale *non liquet* sino a che non si sia determinato come ed in che senso s'abbia a intendere; come, cioè, e per che modo cose descritte effettualmente si attuino. Può bene stare che tutto sia contenuto ed accada e diventi nell'unità dello spirito. E del pari, in tesi teorica astratta, si può concedere che legge dello spirito sia davvero una reale e totale dialettica. Ma non si vede come l'unità dello spirito si assommi e si esaurisca interamente nel Divenire. E meno che mai poi si vede come la dialettica totale e reale sia una conseguenza del Divenire, laddove il contrario, se mai, sembra essere il vero: è per la dialettica che il Divenire ha luogo; è dalla dialettica ch'esso assume quella consistenza che gli è propria.

A noi vuol parere che il solo dato solido che si lasci ricavare dalla dottrina di un divenire

nell'unità dello spirito e di una logica che produce e genera il reale sia una corsa sfrenata e pazza verso il farsi ed il rifarsi di cose e di fatti sempre nuovi verso una mutazione irrequieta quanto cieca nel proseguimento di un ideale di cui niuno saprebbe non che dire neppure immaginare che cosa più o meno sia oggi e che cosa potrà o dovrà esser domani. Ora che la vita come moto perpetuo, come un impulso a muoversi per muoversi, come un fare ed un farsi a solo scopo di agitarsi quasi nel vuoto, possa apparire agli occhi di filosofi impulsivi e furenti ideale massimo della vita, questo niuno lo nega; ma questo è lontanissimo dal poter essere l'ideale delle società umane ed anche dei singoli individui. A quelle e a questi per pensare ed agire con qualche concretezza ed efficacia occorre la convinzione, che il tutto non si risolve in un puro quanto vano fluire di fatti o di cose le une dopo le altre, ma che queste fan capo tutte quante ad un divino principio che con consapevolezza e razionalità le ha predisposte e volute quali sono, ad una verità assoluta che le conduce, scorgendole in guisa, bensì, non meccanica nè con mezzi esteriori, ma internamente e con la forza dello spirito ad un fine di bene, ad una progrediente perfettibilità spirituale e morale. Dite pure, se vi piace, che sul fondamento del principio dell' istorismo non è escluso che si costruisca una storia prammatica universale del mondo naturale e dell'umano. Badiamo: anche in cotal senso storico ed empirico, a causa d' invincibili limitazioni soggettive ed og-

gettive, suprema fra tutte il buio in cui vanno a perdersi i tempi andati, ad una cognizione totale dei fatti nemmeno è da pensare. Ad ogni modo, niente impedisce di rappresentarsela come possibile e che si tenti di conseguirla rinvangando di tutte e singole le cose il loro passato e collegandolo col presente. Ma non dite che la verità fa tutt'uno con le cose divenute via via; non dite, alla buon'ora, che al di là dell' istorismo e del Divenire non ci è più altro. Già questo non lo sapete; e niuno può saperlo. E la logica poi ci avverte che la formola: l'universo con le sue cose e le sue leggi è quello che è, solo per effetto del suo esser diventato così com'è, ha per contenuto una ripetizione dell' *idem per idem*. Dentro vi è sottinteso ed implicito quest'unico pensiero: le cose e le leggi delle cose sono così come sono, perchè così si son fatte, così si son da sè create e svolte. Che in ciò sia una soluzione del problema del mondo, lo creda chi può. Data quella formola, il problema rimane intatto: rimane insoluto non solo, ma più oscuro e tenebroso che mai.

La celebrata unità e potenza dello spirito non toglie che l'universo sia un mistero. Certo, è lo spirito uno ed universale che ha generato la materia e la natura. E poichè sono una genitura di esso, materia e natura portano in sè lo spirito e ne sono animate. Epperò, in un certo senso, si può dire, che tutto in quanto vive è spirito, ed anche la materia e la natura sono spirito, benchè in una forma immediata esteriore, inferiore. Ma qual è mai lo spirito uno ed universale generatore

del tutto? Forse niente altro che quello spirito stesso che pensa, fa ed opera in noi poveri individui umani? — qui è il punto. La materia, la natura, l'uomo, le cose, le loro leggi: ecco il mistero dell'universo. In questo mistero il Divenire è implicato; ma si avrebbe un bell'aspettare che il Divenire lo chiarisca. E qui è il profondo abisso in cui vanno a sommergersi ed a sparire le promesse di una filosofia che, armata dell' istorismo metafisico, o della evoluzione creatrice, crede di dar fondo all'universo. Allorchè, per ridurre *ad absurdum* le affermazioni della filosofia trascendentale il Krug chiedeva allo Schelling che gli deducesse la penna con la quale scriveva, non aveva tutti i torti. E l' Hegel che con aria tra di derisione e di spregio gli dava addosso, chiamandolo, senza complimenti, HERR KRUG non aveva interamente ragione. Ciò cui quest'ultimo accennava era l'impotenza del pensiero umano a creare il mondo e quindi a render ragione in maniera assoluta del diventare delle cose e della realtà. Alla obiezione egli dava una forma popolare e sensibile, ma insieme pure assai intuitiva e formidabile. Il prestarsi forse bersaglio agli strali dell' ironia del gran maestro, non toglieva che il rispondervi fosse e sia tutt'altro che facile.

E le leggi poi, secondo le quali il mondo sussiste e il Divenire succede! Peggio che mai: quì il Divenire è affatto mutolo, quando non se la cavi dichiarando addirittura che le leggi sono mere astrazioni irreali, pure creazioni dell' intelletto astratto!

Già, in generale, si noti, da sole queste leggi, a pensarvi su per poco, il risalire del Divenire all'Assoluto salta agli occhi lucentissimo. Senza queste leggi niente Divenire, niente Storia. Ora le leggi sono momenti dell'eterna ragione, dell'assoluto spirito. Mentre per esse ed in esse le cose diventano, è evidente che esse stesse non diventano, non si muovono: sono immutabili ed assolute.

Ma, checchè sia di ciò, apre forse il Divenire un qualche spiracolo sulla natura intima delle leggi.

Certo, la realtà delle leggi si fa viva mercè l'azione costante e normale di esse in tutto l'ordine della fenomenalità cosmica tellurica, meccanica, fisica, dinamica, organica, psicologica, sociale. Poichè i fenomeni non succedono se non secondo norme fisse, determinate invariabili, le leggi sono sicuramente potenze reali, dotate di obiettività e di universalità. Ma, per quanto inoppugnabile sia la loro realtà sfuggono ad una visione esteriore apprensibile. Esse sono in sè forze, energie metempiriche e trascendenti, sono dati puri, ideali divini, divinamente ordinati e sussistenti *ab aeterno*. Epperò si lascian dietro, ad ogni conto, irremovibili gli enimmi: — ma codeste leggi che cosa sono? chi le ha stabilite? come e perchè agiscono nel modo in che agiscono? A tali enimmi col Divenire non si risponde.

Si prendano a caso i moti, i rivolgimenti dei corpi celesti: come spiegarli? Diremo con gli astronomi che l'attrazione universale è la loro legge esplicativa? Sta bene. Ma ciò è veramente uno

spiegare l'enimma per un altro enimma. Ciò non fa che spostare la spiegazione: resta allora di sapere quale sia l' intima e vera cagione dell'attrazione universale. E quel che si dice della meccanica celeste e della legge della gravitazione accade dire in generale di tutte le leggi dominatrici del mondo fisico e del morale. Gli scienziati ne parlan come di cose sapute non solo, ma appurate di tutto punto con processo sperimentale e logico ed in maniera scientifica. E d'ordinario se ne sente discorrere con la massima disinvoltura, quasi fossero cose delle quali, oltre al descrivere la guisa in che empiricamente appaiono, operando nei fenomeni, noi intendiamo altresì quale sia la costituzione profonda e ciò che in sè siano. L'illusione non è piccola: parlandone, noi ci limitiamo a constatare semplici fatti di esperienza esteriore. La nostra certezza si risolve nell'unica affermazione, che le leggi vivono, si fan valere, diventano nei fatti; e che i fatti non possono essere altrimenti da quel che sono. Intorno al donde provengono le leggi, al principio che le fa operare, ed insomma a quel che in sè siano non si dice niente. Si ripete il caso della vita degli esseri: le condizioni estrinseche indispensabili alla vita noi giungiamo a saperle; ma quale sia la necessità intrinseca e quale lo scopo finale della vita, possiamo ben congetturarlo, ma non lo sappiamo in maniera che il problema sia definitivamente sciolto. Ora, interrogandone specialmente il Divenire, esso, replico, è mutolo. Quando delle leggi delle cose cerchiamo l'essenza, l'origine, la cagione assoluta,

per cui sono quali sono, indarno ci si proverebbe di arrivare ad alcunchè di concludente, per lo meno ad alcunchè di penetrante veramente nell'intimo ed a fondo; sino a che si piglian le mosse dal Divenire, e ci si rinserra in esso. Al paragone di una etiologia trascendentale che si fa forte di codesto principio restando a corto di una qualunque risposta, sembra che sia da dare la preferenza ad una etiologia empirica, terra terra, senza pretenzioni speculative e metafisiche. Certo, al vero problema si accosterebbe senza speranza di buon successo; ma pure di quanta reale importanza concreta e pratica non sono quel suo indagare e distinguere e fissare in maniera scientifica l'ambito e i confini dell'efficacia delle singole leggi generali, e la corrispondenza ad esse degli infiniti fatti della natura e dello spirito!

Le ultime conclusioni circa alla relazione di subordinazione del Divenire e della Storia rispetto a Dio e all'Assoluto.

Dopo tutto, però, è da tornare sempre lì, sempre a quell'unico punto: la relazione del Divenire con l'Assoluto, della Storia con Dio, che è il punto culminante e decisivo della questione. Riepilogando le nostre osservazioni, esse vanno a far capo a queste supreme e semplici conclusioni.

Il Divenire e la Storia non sono e non si muovono che nella verità nell'Assoluto, in Dio. Fuori

di tali cose, ogni loro realtà e serietà sfumano, si dileguano, e nessuno può dire nè che cosa siano, nè a che scopo esistano. Ma statuire una verità che diventa giorno per giorno, istante per istante e deve farsi in ciascuno e quindi è o può essere altra da mente a mente, è statuire la confusione universale, è prendere rimpetto alla verità, l'attitudine di Pilato: dov'è la verità? qual'è la verità? — Negata la verità, tolto Dio come verità assoluta, come ideale eterno di perfezione e di bene, ogni discorso poco poco conclusivo sul Divenire e sulla Storia cessa come per incanto. Il venire di una verità che non c'è, è un non senso; ed un divenire ch'è esso stesso la verità, è un assurdo. Se il Divenire prosegue una verità, un ideale, quest'ideale ci dev'essere; e dev'essere qualcosa in sè e per sè. Si assume che destinazione dell'uomo, è di andare sempre in traccia dello spirito assoluto; e che in tal ricerca ininterrotta consiste il valore della Storia e del Divenire. Sta bene: ma se lo spirito assoluto non c'è? Per l'attività dell'uomo nell'agognarvi e nell'appropriarselo in certa guisa e misura, nell'accoglierlo e provarne gli stimoli e la spinta verso il vero, verso la moralità, verso la virtù, l'ideale dello spirito assoluto, replico, ci dev'essere. Ed evidentemente non è lui, l'uomo che lo può porre. Aspirarvi, sforzarsi di trovarlo e di realizzarlo e porlo, crearlo da se stesso, è un vano ed insulso paralogismo; è un negare l'esistenza dell'Assoluto nell'atto medesimo che lo s'invoca e lo si postula. Sicuro, nel rispetto peculiare della Storia si ha a dire che

ci è in essa moltissimo d' imprevisto e d' imprevedibile. Fatta dagli uomini coi loro appetiti e brame nel mezzo delle condizioni esteriori e dei limiti della natura, fra le circostanze variabili di tempi e di luoghi vi prendono per ineluttabile necessità larghissimo posto il caso, l'accidente, il contingente e sopra di tutto l'arbitrio e le violenze degli individui e dei popoli. Ma ammesso tutto questo, bisognerà proprio convertirsi alla formola prediletta di un diplomatico tedesco, ancora vivente, che chiamava la storia senz'altro, *une fable convenue?* L'essenziale è di non fermarsi ai singoli eventi. Pur di tendere lo sguardo alle linee generali della Storia ed ai sommi risultati del suo processo, è difficile rifiutarsi di ammettere un divino ordinamento e reggimento morale del mondo. Vico direbbe ch'è incontrovertibile l'azione della divina Provvidenza nella Storia, per cui gli uomini, li si vede riuscire a fini diversi e spesso opposti a quelli che s'eran prefissi e pei quali avevano lavorato.

Ma ci è poi realmente Iddio? ci è un Assoluto, una verità assoluta? E se sono, che cosa sono? — Voi che oppugnate la dottrina del Divenire, mettendone a nudo la radicale inadeguatezza alla spiegazione del mistero dell'universo, sapreste dirci per avventura, che cosa di più concreto e di più persuasivo arrechi in tale spiegazione il concetto di Dio?

È vero: quando per una risposta alla domanda se Iddio ci sia e che cosa sia ci rivolgiamo alla filosofia o, più esattamente, diciamo a molte delle

filosofie più in voga oggi, noi non ci s' imbatte che nella pura negazione. Con le loro analisi disgregatorie e il lor sofisticare all' infinito il punto massimo in cui codeste filosofie s' incontrano e s'accordano è di negare nella vita del mondo e nella Storia la viva presenza e l'azione trascendente e mistica ma realissima di un essere divino ed assoluto; e quale per una via quale per un'altra finiscono in fondo in fondo col giurare tutte in un universale fenomenismo immediato e contingente, chè in ciò si risolvono l'assoluta verità dei neo-idealisti e l'assoluto Divenire e la serie sempre nuova ma sempre identica del suo accadere nel tempo.

Per fortuna, il caso è alquanto diverso, dove ci rivolgiamo non a tali filosofie, ma alla religione e massimamente al Cristianesimo. E di far capo alla religione e d' informarsi di ciò che essa pensi intorno al gran quesito, non ci è, veramente, alcun motivo che consigli di astenersene. Non meno, ma più forse della filosofia, anche la religione si distende per lunghissimo tratto nella vita dello spirito, nel moto del pensiero e nella Storia della realtà. E vi si è distesa, si avverta bene, non per forza di artificio o di volere umano; ma per determinazione di un volere superiore a cui gli uomini mal si proverebbero a resistere. E si comprende. Il più proprio della religione è di destare e nutrire nel cuore e nell' intelletto dell'uomo, profondo quanto compatto, il sentimento di Dio, il sentimento che Iddio ci è; e ch' è lui il Creatore del mondo e delle cose, il Conducitore e il

Giudice della Storia e dei destini delle società umane. Con cotal sentimento così fondamentale e centrale, che s'appunta all' intuito ed alla fede sia pure istintiva, ma viva e forte, in una divina verità eterna ed assoluta, il cammino della vita si rischiara di una luce confortatrice ed incoraggiante al pensare, al fare, al lavorare. E l'uomo e l'umanità veggono e intraveggono la mèta cui devono tendere, e, volenti o riluttanti, con coscienza serena e consapevole, ovvero attraverso deviazioni ed erramenti, colpe, cadute e pentimenti, indirizzano pure a quella i loro conati e le loro opere.

Questa massima potenza di affermazione ch'è nella religione, potenza affrancatrice per gli spiriti dalle pretensioni dell'arbitrario criticismo soggettivo, protettrice delle coscienze contro gli assalti del dubbio e dello scetticismo, ci fa intendere come l' Hegel, a culmine del suo sistema, nella prima composizione che ne fece, ponesse non la filosofia ma la religione. Che se poscia invertì le parti e sembrò collocare la filosofia al di sopra della religione (1), ad ogni modo la parola con cui s'inizia la sua *Enciclopedia* è sempre questa. « A dir vero, la filosofia ha innanzi tutto a comune con la religione i suoi obietti. Obietto della religione e della filosofia è la verità. anzi nel senso

(1) Intorno a questa pretesa superiorità della filosofia a petto della religione vedi quel che n'è detto nel mio libro — *Dall' idealismo nuovo a quello dell' Hegel* (vol. X degli « Scritti varii », Firenze, Barbèra, 1908), specialmente il cap. VIII: *La ragion filosofica e la religione* pag. 202 a 246.

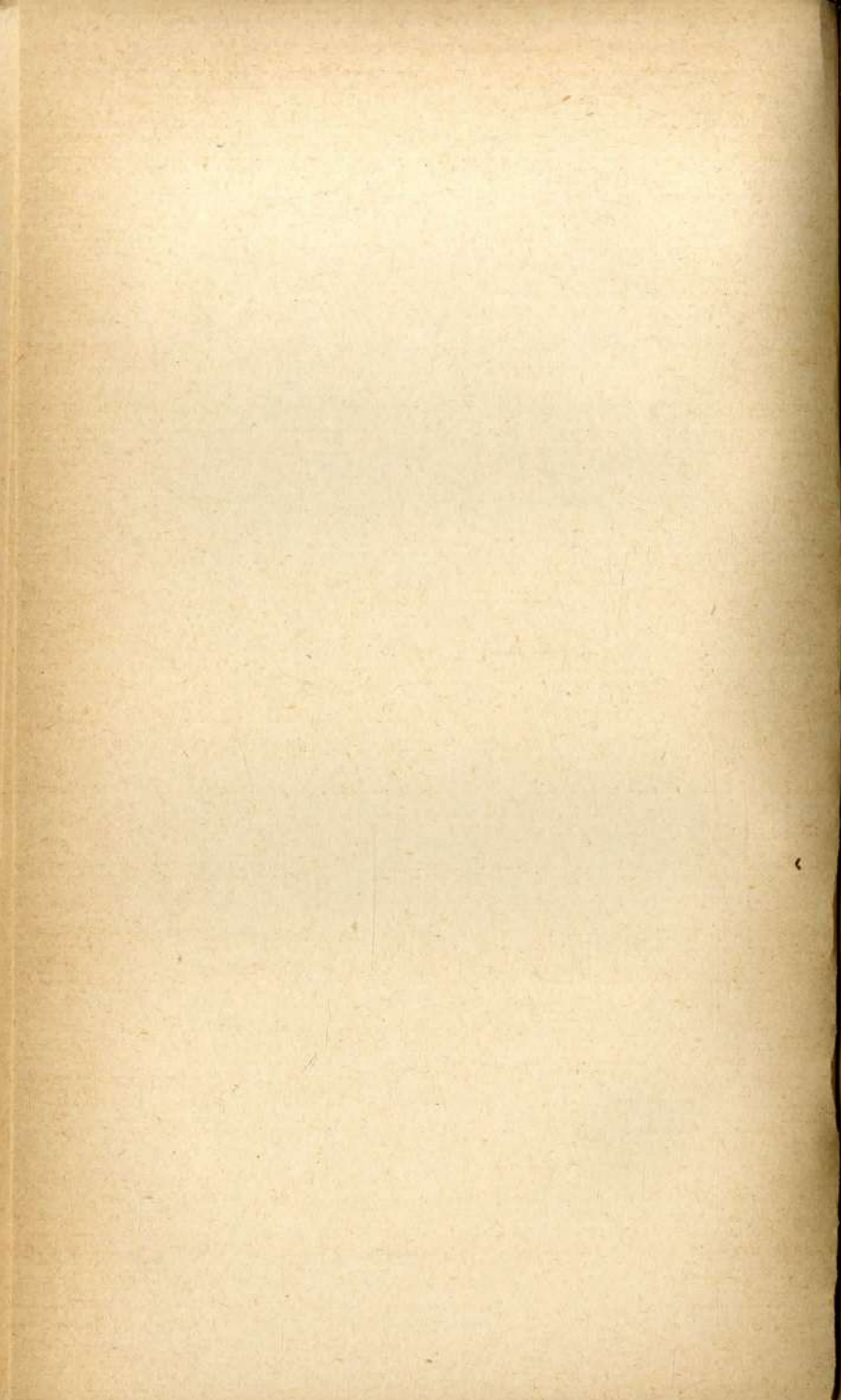
più alto: nel senso che Dio è la verità e che egli solo è la verità ». E nel rispetto di Dio e della sua esistenza, aggiunse che il sentimento del suo concetto e la fede in lui sono così innati, così istintivamente connaturali ed infusi nell' anima umana, che ad essa ogni prova e dimostrazione filosofica al riguardo sono piuttosto superflue. Onde disse: « Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio lei si spaccia (ausgegeben) come se per la lor conoscenza e per la convinzione che ne deriva, esse sole abbiano potenza di produrre la fede in Dio e la certezza della sua esistenza. Se così fosse, varrebbe lo stesso quanto affermare che noi non si possa mangiare dove non ci sia prima procacciato la nozione della natura chimica, botanica, zoologica degli alimenti e che per la digestione si debba aspettare sino a che si sia studiato anatomia e fisiologia.... » (2).

E di qui si ricava un ultimo, ma non forse uno dei meno convincenti degli argomenti a favore della interpretazione da noi propugnata nel Divenire hegeliano. È impossibile che l' Hegel, parlando e pensando così altamente di Dio non vedesse in lui la suprema cagione del Divenire delle cose. Tanto più che ogni dove egli esprime manifesto il pensiero che di una verità, in quanto verità assoluta che sta in sè e per sè, ed è indipendente dalla finitezza e dalla relatività del Divenire, l'umanità non può far di meno. Un ideale divino ed assoluto, trascendente la vita fuggitiva

---

(2) HEGEL, *Enciclopedie, Einleitung*, p. 2, 3.

e passeggiera del mondo empirico, è necessario che ci sia. Se non ci fosse, il Divenire e la Storia a noi resterebbe di doverceli rappresentare qual pretta irrazionale ironia, quale illogico e vacuo e follemente tragico illusionismo. Ridotto l' ideale assoluto al processo del diventare per diventare, crolla ad una volta il fondamento così alla ricerca di esso, come ad una progressiva ascensione ad esso. Termine ultimo finale dell'affannoso muoversi dell'umanità: universale dissolvitrice anarchia e sconsolato pessimistico disperatissimo.

RAFFAELE MARIANO.

Idee intorno all'immortalità dell'anima

Che concetto possiamo e dobbiamo formarci dell'anima? È noto come tale parola non solo abbia assunto un significato diverso presso i vari popoli e in periodi differenti di sviluppo intellettuale e civile, ma come sia intesa diversamente anche da individui viventi in condizioni pressochè identiche, e differenti solo per condizione di cultura, per temperamento, per inclinazione; tanto che fare una esposizione accurata dei significati attribuibili alla parola anima, può sembrare impresa, se non impossibile, certo molto difficile. A noi importa però fissare l'attenzione su quei significati, che rappresentano gli aspetti principali e fondamentali da cui la realtà psichica può esser considerata.

Intanto, che vi sia una realtà psichica distinta da ogni altra forma di realtà, non può esser messo in dubbio quando si pensi ai caratteri essenziali che la costituiscono, quali il necessario riferimento ad un obbietto, la subbiettività o incomunicabilità, l'apprendimento diretto come fatto. Se non che codesta realtà a noi si rivela sempre in connessione con un obbietto particolare — il corpo — il

quale in niente si distingue dagli obbietti costituenti la realtà fisica o il mondo della natura esterna; ed ecco come hanno origine le prime difficoltà intorno alla determinazione della stessa realtà psichica. Originariamente infatti l'anima, vale a dire il principio dei vari atti psichici (pensare, volere, desiderare) o è identificato senz'altro col corpo, o è considerato un riflesso, un' immagine, una copia di esso. Sta qui il valore di tutte le indagini compiute da antropologi e da etnologi sulle condizioni d'origine delle varie forme di animismo. Alla mente ingenua si direbbe che non sia sfuggita la necessità di porre nel fondo della molteplicità un'unità reale in cui avessero radice le varie manifestazioni dell'attività psichica, evitando così l'assurdo di sostantivare i singoli fatti psichici e di distruggere per ciò stesso ciò che vi ha di essenziale, che è appunto l' io e l' individualità. Solo che la mente ingenua, non potendo assurgere alla concezione di un reale non sperimentabile per mezzo dei sensi e non identificantesi con un particolare stato di coscienza, non vide altra via d'uscita se non quella di considerare come principio il corpo.

A misura che le conoscenze intorno alle operazioni dell'anima e ai loro risultati divennero più precise ed esatte, si rese evidente la necessità di contrapporre la realtà propriamente psichica a quella corporea, e poichè era possibile determinar la prima solo mediante i suoi atti o le sue manifestazioni, o essa fu risoluta senz'altro in questi ultimi, ovvero fu concepita come il loro sostegno,

come una sostanza *toto coelo* differente dalla sostanza fisica. Da una parte si ebbe il realismo associazionistico e dall'altra il classico spiritualismo dualistico, senza che nè l'uno nè l'altro riuscissero veramente a soddisfare la ragione. L'associazionismo infatti, risolvendo la realtà psichica in un aggregato di elementi giustaposti, lasciava insoluto il problema dell' unità di coscienza e quindi il problema dell'io: mentre si proponeva di spiegare la conoscenza che ciascuno ha di se stesso, ne veniva a distruggere l'obbietto, perchè il soggetto, l'individuo era nient'altro che un nome, *flatus vocis*. Lo spiritualismo dualistico, d'altro canto, col considerare lo spirito *res completa*, col contrapporlo al corpo fino a dichiarare contingente, accidentale la connessione tra i due, veniva a rendere inesplicabile 1° l'azione reciproca tra anima e corpo, 2° il fatto caratteristico e fondamentale della vita psichica, lo sviluppo, l'accrescimento qualitativo, il divenire ciò che si deve essere; senza dire che veniva a trovarsi in contrasto con uno dei postulati fondamentali della fisica moderna, col principio della conservazione dell'energia. Ammessa l'anima come una *res cogitans*, non è facile dar ragione nè della molteplicità dei fatti psichici irriducibili al pensiero, nè del graduale costituirsi della realtà spirituale. Ed ecco come si spiega il sorgere e il rapido diffondersi della concezione dinamico—evolutiva della realtà psichica, per cui questa è concepita come attività pura, incessantemente svolgentesi per l'attuazione di un fine, che è poi la costituzione di

se stessa come reale. Il reale da tal punto di vista non è ma si fa, e la miglior maniera per comprenderlo è quella di considerarlo *sub specie vitae,* come potenza passante continuamente in atto.

È facile intendere come neanche codesta concezione si dovesse presentare scevra di difficoltà, in quanto il richiamo allo sviluppo quale si presenta nei sistemi organici, non poteva valere come principio esplicativo, richiedendo esso stesso spiegazione. Il farsi, lo sviluppo è intelligibile solo se riferito a qualcosa che è già reale.

Quattro dunque sono le principali concezioni che della realtà psichica e quindi dell'anima sono state e possono essere enunciate: o è concepita sul tipo del corpo, o come una sostanza contrapposta alla materia e distinta dalle manifestazioni psichiche, o è risoluta nel complesso degli stati di coscienza, o infine è concepita come attività, come sviluppo. Dall'accenno che ne abbiamo fatto, risulta, ci sembra evidente, come ciascuna di esse urti contro difficoltà non facilmente superabili nè eliminabili: il materialismo non può riuscire a dar ragione di ciò che è caratteristico della spiritualità, vale a dire l'unità di coscienza; il dualismo col postulare una sostanza di là dai fatti psichici, non chiarisce il rapporto in cui questi si trovano con quella, nè può mostrare la derivazione dell'io dalla sostanza; l'atomismo psichico, considerando l'io o l'unità di coscienza come il risultato di un'aggregazione, viene inevitabilmente a chiudersi in un circolo, poichè ciascun fatto psichico in tanto ha consistenza, in quanto presuppone una

unità di coscienza: il fatto psichico per sè non agisce, attingendo ogni valore dal principio di cui è manifestazione. Il dinamismo evoluzionistico, infine, urta contro l'assurdo di concepire il reale come movimento senza mobile, di ammettere un processo senza fondamento e senza un principio per sè stante.

Parrebbe che non vi potesse essere altra via d'uscita se non quella di rinunziare a qualsiasi tentativo di definizione della realtà psichica, il che segnerebbe poi la vera bancarotta non solo della psicologia, ma della filosofia in genere.

Noi siamo fermamente persuasi che un'altra via d'uscita ci sia, e questa ci potrà essere solo indicata da un'osservazione accurata della vita psichica.

Ciascuno di noi, e forse si potrebbe dire ciascun individuo fornito di una qualsiasi forma di psichicità, mentre si contrappone a tutto il resto dell'universo, si considera poi nel fatto come qualche cosa di unico, d' incomparabile e d'insostituibile. Esso certamente manifesta la sua attività per mezzo di quelle funzioni, che comunemente si dicono fatti psichici, esprimenti le sue varie maniere di comportarsi di fronte agli oggetti; ma la sua realtà e consistenza non si può dire che si esauriscano in questi stessi fatti, giacchè, mentre questi formano una molteplicità di stati che ad intervalli si succedono e variamente s'interrompono, esso figura come il principio unificatore e condizionante. Non è questo o quel fatto psichico che ha il maggior significato, ma il loro complesso in quanto questo è considerato espressione di qual-

cosa di unico, di identico e di permanente. Del resto basta pensare al significato che ciascuno attribuisce all'io ed all'autocoscienza rispetto alla pura esperienza dei fatti psichici, per rendersi conto della necessità di distinguere l'avvertimento di una determinazione qualsiasi della coscienza, dall'apprendimento di sè come di un soggetto reale.

Vi sono dunque delle note essenziali costitutive di quella che potremmo chiamare egoità (Ichheit), le quali servono a far distinguere il soggetto vero e reale dalle molteplici determinazioni psichiche. Tali sono quelle proprietà che permettono allo spirito di compiere il suo ufficio nel mondo. L'unità attraverso la molteplicità, l'identità attraverso le differenze, la permanenza attraverso i cangiamenti, il potere di reagire agli stimoli esterni secondo la natura propria, il potere di superare il determinismo causale e infine la capacità evolutiva per cui è raggiunto il fine della propria destinazione, sono questi i tratti essenziali e fondamentali, che danno propriamente consistenza all'io.

Se non vi è modo dunque di derivare l'io, per ciò che esso presenta di più caratteristico, dal puro meccanismo psichico, se non vi è modo di ridurre l'unità di coscienza alla somma dei fatti psichici, non è possibile nemmeno porre il reale psichico di là dai fatti psichici, presentando questi e la stessa coscienza di sè come parvenze di qualche cosa che si sottragga ad ogni esperienza. I vari fatti psichici non rappresentano che le maniere di rivelarsi e di attuarsi del reale anima, il quale per ciò stesso non può esser concepito come

sottraentesi ad ogni esperienza e conoscenza. Ciò che vi ha di più e di diverso dalla pura molteplicità psichica, è il complesso delle note di unità, identità, permanenza ecc., le quali costituiscono poi il contenuto dell'io.

E una volta così determinato il concetto dell'io, si vede subito come, mentre esso implica necessariamente la nota dello sviluppo e dell'accrescimento qualitativo, non possa esser ridotto a pura attività o a puro divenire. Lo sviluppo inerente alla vita psichica, essendo definito, essendo cioè diretto ad un dato termine, non può non avere il suo fondamento ultimo in qualcosa di reale che non muta e non si evolve, e che solo dà la forza necessaria all'idea-fine, perchè questa possa trasformarsi in realtà.

E come dopo ciò non rendersi esatto conto della profonda, ineliminabile differenza esistente tra psiche e organismo? Vi è bisogno di insistere sul fatto che i caratteri dell'unità, dell'identità, della libertà e della finalità proprii dell'anima, sono in assoluto contrasto con quelli della molteplicità aggregativa, del determinismo estrinseco e della necessità meccanica proprii della materialità?

Def

L'anima dunque dev'esser definita quell'ente reale individuale fornito di certe capacità o attitudini, le quali, mentre richiedono per la loro esplicazione l'azione di determinati stimoli, provenienti dal di fuori, hanno però il loro fondamento ultimo nella costituzione dell'anima stessa.

Dato l'ufficio che essa deve compiere nel mondo, e quindi i molteplici rapporti in cui si deve tro-

vare con i più svariati oggetti della realtà, essa non può essere considerata come qualche cosa di fisso, d'immutabile, ma come fornita della disposizione a svolgersi e a realizzarsi sempre più secondo particolari direzioni: il che poi in tanto è possibile in quanto è ammesso da una parte qualche cosa di originariamente dato e dall'altra l'immanenza di un fine o contenuto ideale. E poichè il reale anima non rappresenta un semplice anello nella serie causale cosmica, o anche un nodo derivante dall' incontro di parecchie serie, ma ha dignità di fine, deve esser considerato come atto ad iniziare nuove serie di cangiamenti e quindi come fornito di un potere d'iniziativa (libertà). Il reale anima, mentre richiede per l'esplicazione della sua attività la cooperazione di quel sistema di mezzi forniti dalla natura fisica che diciamo corpo, presenta caratteri assolutamente distinti.

*
* *

Qui è giusto domandarsi per quale via noi arriviamo a conoscere noi stessi quali soggetti. Com'è chiaro, l'alternativa che ci si presenta non può esser che questa: o l'io è in qualche modo percepito, sperimentato, direttamente avvertito, ovvero rappresenta il risultato di una deduzione, di una costruzione inferenziale. Ora è facile mostrare che se da uno studio accurato dei fatti psichici scaturisce la necessità di ammettere l'unità di coscienza, è fuori dubbio che, solo postulando una percezione diretta dell' io, si riesce ad intendere l'esplicazione

dell'attività psichica nelle sue principali forme. Non solo qualsiasi atto pensativo in tanto riesce intelligibile in quanto è ammesso che le varie parti siano presenti ad un'unità reale, ma qualsiasi fatto emotivo e volitivo presuppone necessariamente l'unità di coscienza. Si consideri infatti un'emozione qualsiasi, la paura per es., e si veda come sotto l'apparente semplicità del suo contenuto essa racchiuda una molteplicità di elementi, quali l' idea d'un pericolo, l'idea che esso minacci noi, l' idea che lo stesso pericolo non si riferisca nè al passato nè al futuro lontano, e infine quella particolare determinazione della coscienza, in cui consiste il tratto specifico dell'emozione non spiegabile e non comunicabile a chi non l'abbia provata. Ora ammesso che codesti elementi, producendosi in siti diversi del cervello, rimangano distinti o separati in modo da non poter metter capo in un centro impartibile, come mai si potrebbe produrre lo stato emotivo? Perchè una particella qualsiasi dovrebbe avvertir la paura, se insieme non vede il pericolo in quelle determinate condizioni? Si ammettano pure legami, connessioni fin che si vuole, ma da ciò non sarà mai possibile cavare l'unità di coscienza; occorrerà sempre che gli elementi si compenetrino, per così dire, in un punto indivisibile. Non c'è via di mezzo: o bisogna ammettere uno sdoppiamento ed una moltiplicazione di coscienze in ciascun sito del cervello, ovvero bisogna ricorrere al concetto di una unità diversa da quella aggregativa.

Certo l'esperienza psichica ci si rivela come

una serie o una corrente, in cui fatti qualitativamente differenti si succedono, s'intrecciano e variamente si complicano; ma ciò che importa specialmente notare è che codesti fatti formano una stessa serie e che per di più quest'ultima è appresa e riconosciuta come tale. Quando dopo aver assistito alla successione di vari fatti psichici, finisco per attribuirli tutti ad un medesimo soggetto, su qual fondamento compirei io il riferimento se non apprendessi direttamente l'io? Nè vale obbiettare che dalla coscienza è avvertito sempre questo o quel fatto psichico e non mai l'io come tale, giacchè è facile rispondere che la percezione dell'io, appunto perchè è implicitamente contenuto in quella di tutti gli atti di coscienza, non può esser avvertita come uno qualunque di questi.

Il fatto è che l'io, anche per la coscienza volgare, non è il rappresentare, il sentire, il pensare, bensì il rappresentante, il senziente, il pensante; lo stato, il fenomeno, se è concepito indiviso dal soggetto e se è riferito naturalmente a questo, non è affatto scambiato con esso e, ciò che più importa, l'atto, lo stato, il fenomeno non è riferito ad un substrato ignoto, ma al soggetto noto appunto attraverso le sue maniere di operare e di manifestarsi; e anzi giova ricordare che l'unità, la continuità, l'identità della coscienza sono tali che ciascuna presuppone ed implica le altre: nessuno infatti crede che i suoi stati ed atti di ieri siano quelli di oggi, che per es. il piacere di ieri sia il dolore di oggi, ma ritiene fermamente che il soggetto degli uni sia il soggetto degli altri e

che quel medesimo che ieri ha goduto, oggi soffre.

Se avvertiamo dunque direttamente l'unità di coscienza in ciascun momento, percepiamo del pari direttamente la sua continuità nel tempo, colla cooperazione, s' intende, della memoria; come del resto vien provato dal fatto che, producendosi, interruzioni nella continuità della coscienza, non solo la chiarezza di quest'ultima viene ad essere offuscata, ma gl' intervalli corrispondenti figurano come lacune colmabili solo mediante costruzioni inferenziali.

Vi è stato chi ha creduto che con la derivazione della coscienza della permanenza dalla memoria si riesce a risolvere la permanenza dell' io in una successione di stati, ciascuno dei quali fornito di potere retrospettivo e quindi ritentivo degli stati antecedenti; ma ognuno vede che da un canto il fatto stesso della memoria, specie del riconoscimento, implica l' identità e la permanenza dell' io, e che dall'altro, fondandosi appunto sulla memoria, si è costretti ad ammettere la permanenza dell'io. Quando noi ci svegliamo la mattina, non ci domandiamo sbigottiti chi siamo, non rimaniamo incerti intorno al nostro vero essere, ma immediatamente riconosciamo noi stessi e l'ambiente. Ora ciò com'è possibile? Evidentemente per il fatto che l'imagine *di noi* di ieri e quella *di noi* nell'atto di svegliarci coincidono. Il passato di ciascun individuo può esser riconosciuto solo a condizione che si rinnovi la consapevolezza del tempo antecedente, consapevolezza che ha valore

perchè è di quello e non di altro soggetto. È evidente che una data coscienza individuale si distingue da ogni altra coscienza solo per il rapporto d'identità (numerica, non qualitativa) che l'una coscienza presenta e l'altra no rispetto alla coscienza individuale di un dato momento. Come ammetter dunque che la memoria dia ragione della coscienza dell' identità dell' io, quando invece essa è intelligibile solo col presupposto della stessa identità? Non basta; la memoria, mettendoci in grado di collocare un fatto psichico qualsiasi nella corrente della coscienza, ci viene a dire, in fondo, che la coscienza di ieri forma un tutto continuo con quella di oggi, e ciò per la necessità di ammettere un nesso causale tra i differenti stadi del processo o elementi della serie. Quando infatti si fanno dei giudizi relativi al passato, si riconosce implicitamente che il passato dovette essere presente, appunto per la connessione causale in cui passato e presente si trovano. Ora la connessione causale implica continuità di esistenza; onde consegue che l'esperienza dell' interdipendenza degli stati e degli atti psichici, non può non contribuire alla definizione ed all'ampliamento della coscienza dell' io.

Non credo vi sia bisogno di dilungarsi a dimostrare come la percezione dell'io quale principio unico delle varie funzioni psichiche, mentre costituisce il fondamento e il punto di partenza di ogni costruzione concettuale della propria personalità, si distingue poi da questa per il fatto che essa è come il complesso dei predicati, che vengono at-

tribuiti all' io direttamente sperimentato, affine di chiarirlo e di determinarlo; predicati che possono esser attinti specialmente dalle funzioni che il soggetto compie nelle varie sfere della sua vita.

Se non che varie obiezioni sono state rivolte alla concezione che proclama la conoscenza diretta ed adeguata dell' io: anzitutto si è osservato da taluni che ogni specie di coscienza suppone necessariamente un qualcosa d' incosciente e che quindi se è possibile la percezione di un atto dopo che questo è stato eseguito, non si può dire che esso sia percettibile nel suo prodursi. L'avvertire e il conoscere in genere, si dice in fondo, presuppone sempre un obbietto, onde quando questo obbietto è l'atto dell'avvertire, è necessario ammettere un primo atto compiuto senza coscienza, atto che solo posteriormente potrà divenire alla sua volta oggetto di coscienza. Al che si può ribattere che se un atto psichico, mentre si compie, fosse realmente refrattario alla conoscenza, non vi sarebbe modo di renderlo conosciuto in un tempo posteriore; come il non conosciuto può divenir conosciuto se nessun mutamento notevole accade nell'attività psichica, se si prescinde dalla successione degli atti e dalla variazione nella direzione dell'attenzione?

Una conferma del nostro asserto si ha nel fatto che ciò che una prima volta è veramente refrattario alla coscienza rimane tale per sempre; cosí gli atti del sentire sono accettati, sono subiti, ma non divengono mai assimilabili per opera del pensiero, tanto è vero che non possono essere ripro-

dotti per virtù dell' intelletto da chi non li abbia mai provati. Nè ammettendo la perfetta trasparenza degli atti conoscitivi si va incontro alla difficoltà di un processo all'infinito, giacchè il successivo riflettersi degli atti su se stessi nulla aggiunge e nulla toglie al primitivo obbietto: anzi si potrebbe osservare che, coll'ammettere la trasparenza degli atti, si viene a eliminare ogni difficoltà dalla riflessione all' infinito, la quale rappresenta solo una maniera di rendere esplicito o di distribuire in una serie temporale, ciò che è nota essenziale costitutiva dell'atto conoscitivo in quanto tale. Una volta che un primo atto del pensiero è conosciuto, perchè non dovrebbero esserlo egualmente tutti gli altri che in sostanza in niente si distinguono da esso?

Si è cercato di mostrare per altra via l' insostenibilità della tesi che afferma la percettibilità dell' io, mostrando come questo appaia indefinibile e inafferrabile, ogni tentativo di determinazione mettendo capo ad un processo all' infinito. L' io è tale infatti in quanto è soggetto ed oggetto insieme, compiendo in uno stesso tempo l'ufficio di conoscente e di conosciuto; ora la posizione di se stesso implica necessariamente una serie infinita di suiposizioni in due direzioni. Una volta che l'essenza dell' io è riposta nel pensar se stesso, ne deriva che, pensando se stesso, pensa appunto l'essere che pensa se stesso, e poichè questo se stesso da capo è determinabile come pensante se stesso, è inevitabile il processo all' infinito. D'altra parte poichè l' io soggetto è tale in quanto è og-

getto dell' io stesso, potrà esser definito solo ponendolo come pensato dall' io, il quale poi alla sua volta potrà esser determinato solo seguendo lo stesso procedimento e così indefinitamente. Alla domanda che cos'è l' io si risponde: è il soggetto che conosce se stesso: e alla nuova domanda che cosa sia codesto soggetto, si risponde da capo che è quello che pensa se stesso.... come d'altra parte alla domanda che cosa sia il se stesso, si risponde: è l' io in quanto oggetto; e alla domanda che cosa sia l'oggetto, non si può rispondere se non dicendo che è il pensato da se stesso.

Il primo che richiamò l'attenzione sulla serie infinita implicita nel concetto di io fu il Fichte, se pur non si vuol risalire al detto di Spinoza: *Simulac quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit se scire quod scit et sic in infinitum.* Ogni coscienza, disse il Fichte, ha bisogno di una nuova coscienza di cui divenga l'obbietto; è evidente che procedendo in tal guisa non si arriva mai ad una coscienza ultima e veramente reale: io sono cosciente di un oggetto in quanto sono cosciente di me stesso, ma questo me stesso presuppone un altro soggetto, ed eccoci così alle prese col processo all' infinito. Il Fichte credette di superare le difficoltà, negando che nella coscienza soggetto ed oggetto siano distinti; ma è chiaro che egli così procedendo non solo veniva a trovarsi in opposizione col fatto dell'autocoscienza, per cui l' io in un certo senso si oppone a sè stesso, ma veniva a trovarsi in contraddizione con se medesimo, poichè, mentre poneva come carattere

essenziale dell'io la coscienza di se stesso, negava poi in questo la distinzione fra soggetto e oggetto.

Anche l' Herbart trovò contraditorio il concetto dell'io: chi o che cosa — egli domanda — è l'oggetto della suicoscienza? Si afferma che l' io rappresenta se stesso; ma poichè il sè è sempre l'io stesso, si viene a dire che l' io rappresenta ciò che rappresenta se stesso. Ripetendo la medesima sostituzione, si avrà una serie di rappresentanti senza che si possa mai arrivare ad un rappresentato, che non sia alla sua volta rappresentante. Del pari ciò che nell' io è pensato come soggetto, deve essere qualcosa di rappresentato per un nuovo sapere: non avrà consistenza che in quanto sarà rappresentato. Anche qui la serie procederà all'infinito. L' Herbart fu indotto da ciò a negare la realtà dell' io, il quale sarebbe nient'altro che una finzione; non io sono realmente — par che dica Herbart — ma è l'essere che viene rappresentato come io. Per quale via si arrivi ad una tale escogitazione l' Herbart non dice nè poteva dire.

Lo Schopenhauer si schiera anch'egli fra coloro che affermano l'impossibilità dell'autocoscienza, fondandosi su questo, che il soggetto del conoscere, in quanto condizione di tutte le rappresentazioni, non può divenire esso stesso rappresentazione. Non vi può essere, egli dice, un conoscere del conoscere, perchè conoscere e saper di conoscere sono una stessa cosa. L'astrazione « io conosco » equivale alla tesi: per me vi sono obbietti, io sono soggetto, che è come dire *io* semplicemente. È evidente qui la contraddizione dello Schopenhauer:

mentre dice che non possiamo sapere immediatamente del nostro conoscere, poi ammette che non possiamo conoscere senza saper di conoscere. Non basta: alla domanda intorno a ciò che ci è rivelato dall'autocoscienza, egli risponde che ci conosciamo come volontà, e non si accorge che il rappresentante può essere identificato col volente, solo se è conosciuto in quanto rappresentante. Non dice egli stesso che l'identità del soggetto del volere con quello del conoscere è ciò che vi ha di più profondo, ma anche di più inesplicabile nel mondo?

Come si vede, tutte le obiezioni circa l'inconcepibilità dell'io, muovono dal presupposto che questo si risolva nell'atto dello sdoppiamento o nella pura relazione formale di identità tra conoscendo e conosciuto, senza che nè questo nè quello possano per altra via essere determinati. Ora ciò non è in alcun modo ammissibile: prima che l'io diventi obbietto di conoscenza riflessa e sia pensato come obbietto identico al pensante, è sperimentato e sentito, se vogliamo anche così dire, come principio unico delle varie funzioni psichiche, e quindi come qualcosa d'incomparabile e d'insostituibile in confronto di tutti gli altri obbietti a cui si può riferire la sua attività. L'io insomma, prima che come equazione tra pensante e pensato, è sperimentato come centro di vita e di coscienza e quindi come il reale per eccellenza, e per tale rispetto si può dire che esso, come dato ultimo, può essere *indicato* non già definito: l'io è l'io come il dolore è il dolore e il rosso è il rosso. In

fondo il mistero dell' io è il mistero dell' interiorità e quindi della psichicità in genere, e l' io in tanto può presentare la particolarità dell' indefinita riflessione su se stesso, in quanto è per natura realtà ed esperienza insieme, per modo che stabilendo l'equazione di pensante e pensato, di soggetto ed oggetto, si viene ad ammettere che la relazione sia nient'altro che la traduzione in termini di pensiero di un'esperienza, la quale, per sè presa, oltrepassa il pensiero. Mediante la definizione dell' io si cerca di determinare con predicati quel nucleo di realtà, che dapprima è sperimentato come sentimento, come attività, come impulso ecc.

Del resto un ente che può dire io e che quindi esiste per sè, come potrebbe essere pura parvenza, puro fenomeno? Non attinge quest'ultimo consistenza e significato dal peculiare rapporto in cui si trova con ciò che non è fenomeno, con ciò che è per sè come è appunto l' io?

Ma dunque, si potrebbe qui osservare, l'io s'identifica con la sostanza psichica? È ciò ammissibile, quando si pensa da un canto alle variazioni e alle interruzioni cui può andar soggetta la coscienza, e dall'altro a tutta l'ombra di mistero che avvolge il fondo della nostra esistenza? Chi dice sostanza dice persistenza, immutabilità e indipendenza; si può sostenere che queste note siano veramente costitutive dell' io o dell'auto-coscienza? Si consideri un momento: l' io oltre che ha origine in maniera a noi ignota, subisce alterazioni e interruzioni per cui lungi dal poter parlare di

permanenza di uno stesso essere, si sarebbe tentati di parlare di un alternarsi e di un sostituirsi di un essere ad un altro. D'altro canto la realtà psichica si mostra fornita di tale potere creativo, e dal fondo della realtà psichica possono trarre origine rivelazioni tanto nuove ed inattese, che non sembra ammissibile l' identificazione della coscienza con la sostanza psichica.

Tali osservazioni attingono il loro significato da un modo particolare d' intendere la sostanzialità e insieme la coscienza. Non vi ha dubbio che se per sostanza si intende l'assolutamente permanente, l' immutabile, l' indistruttibile, l'eterno e l'assolutamente indipendente, è da escludere che l' io possa essere considerato come sostanza o come rivelazione genuina ed adeguata della sostanza; ma chi ci garantisce dell'esattezza della definizione data della sostanza? Noi, in fondo, abbiamo un solo modo di distinguere la sostanza dalla parvenza, ed è quello di richiamarci alla distinzione di ciò che è per altro e in altro da ciò che è per sè, alla contrapposizione dunque del fenomeno a ciò che non è tale; ora da tal punto di vista, quale espressione della sostanzialità è più adeguata e genuina della coscienza che è appunto esistenza per sè? L' invariabilità, la permanenza ecc. possono essere indici della sostanzialità quando venga a mancare ogni altra via di apprenderla direttamente, ma nella coscienza in cui il reale è veramente presente a se stesso, quei caratteri divengono inutili o illusori.

D'altra parte, quando si parla della coscienza

come di presenza della realtà a se stessa, non si vuol certo limitare la coscienza all'attualità psichica di un dato momento, ma si vuol comprendere sotto il nome generale di coscienza e di io *l'attitudine* o *la disposizione* all'attualità inerente al reale psichico. Le interruzioni, le variazioni, le alterazioni e lo sviluppo per cui, entro certi limiti, la realtà psichica si va formando e organizzando, lungi dall'essere in opposizione con la concezione dell'io sostanza, ne rappresentano la conferma, in quanto essi divengono intelligibili solo se considerati alla luce della stessa concezione. Come sarebbe possibile il rannodamento della corrente psichica dopo periodi d' interruzione, come sarebbe possibile il riconoscimento e il ritrovamento della coscienza attraverso i cangiamenti e le alterazioni, e come sarebbe possibile la rivelazione della dissociazione psichica al soggetto in cui essa si produce, se nel fondo non fosse operativo uno stesso principio e se questo non conservasse la capacità di apprendersi come uno e identico nelle varie fasi e attraverso tutte le variazioni? E come parlare di sviluppo, di suicreazione, se il movimento evolutivo non avesse un unico principio e non conservasse, per esso, una determinata direzione?

Si lasci pure insoluta la questione intorno all'estensione ed al numero delle capacità psichiche, che in un dato momento possono non esser attuali (latenti), ma riman sempre fermo che codeste capacità, rappresentando un semplice stadio del processo evolutivo, non possono non tendere alla loro esplicazione, la quale poi sarà completa solo

nella coscienza e per la coscienza. Come la sostanza di un qualsiasi organismo è nel principio che rende possibile lo sviluppo del germe, così la sostanza psichica è nel principio che rende possibile e regola l'esplicazione delle varie funzioni e insieme tutto il processo evolutivo. Non vi ha dubbio che qui ci troviamo di fronte a qualcosa che ci rimane — e, chi sa, forse ci rimarrà sempre — oscuro, ma la chiarezza non si raggiunge col cancellar le differenze esistenti tra i vari ordini di realtà o col negare una forma di sostanzialità, sol perchè non coincide con una certa definizione più o meno arbitraria di essa.

La conclusione a cui si arriva, dunque, è che il reale psichico non può essere sperimentato che come coscienza e come io, e che, in quanto tale, depone per una forma di esistenza, la quale può esser assunta come il prototipo della sostanzialità. Ogni determinazione del reale psichico che trascende la coscienza attuale o possibile, non può rappresentare che il frutto di deduzioni e di inferenze, le quali poi devono necessariamente poggiare su principii di ordine metafisico. Quel che si può aggiungere di sicuro è che l'attributo della sostanzialità alla psiche è suggerito o anche imposto, oltre che dalle osservazioni e riflessioni surriferite, anche dalla considerazione che, ammessa l' impossibilità di riguardare la psiche come funzione o come un aspetto del corpo, ne deriva la necessità di postulare un reale psichico, sia perchè solo un reale può reagire alle azioni provenienti da altri reali, (obbietti del mondo esterno e reale

corpo, sia perchè ogni atto suppone necessariamente un agente. Sarebbe forse pensabile una relazione reale, da cui poi scaturiscono anche effetti reali, tra elementi reali (gli organi o gli obbietti esterni) e un termine irreale quale sarebbe un fenomeno, un modo, una qualità, un atto?

*
* *

La discussione intorno alla natura e alla realtà dell'anima, ci mena a quella della sua origine. A prima vista sembra che la soluzione di tale problema non possa offrire serie difficoltà, in quanto l'originarsi dell'anima in un determinato punto del tempo e lo svolgersi della coscienza lungo la vita dell' individuo, sono dati dell'osservazione diretta sui quali non può cader dubbio. Ciascuno di noi non c'è stato e non ci sarà sempre, e ciascuno si riconosce per molti rispetti profondamente differente da un momento all'altro. Quando però s'approfondisce l'indagine, ricercando in che maniera e da che cosa abbia potuto sorgere in un dato istante il primo raggio di coscienza, molte difficoltà si presentano, in modo che ciò che prima appariva chiaro diviene oltremodo oscuro. Anzitutto se non s'intende come la coscienza abbia potuto originarsi dal nulla, non si intende nemmeno come essa sia potuta derivare da ciò che non è coscienza, supponiamo dalla materia, soprattutto poi tenendo presente l'opposizione in cui gli attributi della materialità si trovano con quelli della spiritualità; nè il tentativo di derivar la coscienza da altra coscienza può riuscire, quando

si pensi al carattere essenziale della psichicità, che è appunto l' incomunicabilità: come ciò che vi ha di più individuale può trasferirsi da un soggetto ad un altro? Se è un mistero la comunicazione di uno stato, di una proprietà da un ente ad un altro, non è assolutamente contradittorio il passaggio della sostanza, o diciamo anche il dirompersi di quell'unità che è dichiarata appunto unità impartibile? Poi discutendo dell'origine dell'anima nell'uomo e in generale negli esseri viventi superiori, ci si trova di fronte alla difficoltà di dover porre come condizione essenziale della produzione di un nuovo essere, la cooperazione di due esseri: e allora come rappresentarsi il momento creativo di ciò che vi ha di più unico e indivisibile, quale risultato della combinazione di individui per molti rispetti differenti e indipendenti l'uno dall'altro? Quando si pensa che nessuna delle teorie intorno alla generazione puramente fisica riesce veramente esplicativa dei fatti, i quali sono soltanto accuratamente ordinati e descritti, e quando per di più si pensa che nessuna delle analogie tratte o da certi fenomeni di ordine psicologico o sociale (memoria, abitudine, trasmissione di tradizioni ecc.) ovvero da fenomeni di ordine meccanico, fisico-chimico riesce veramente illustrativa del fatto generativo biologico, s' intende come l'originarsi della coscienza debba apparire enigma assolutamente indecifrabile. Nè vale spostare l'indagine dall'uomo agli altri esseri animati, giacchè le difficoltà permangono immutate anche quando si tratti di dar ragione del primo bagliore di psichicità in un

qualsiasi essere animato. Non è dalla maggiore o minor complicazione della vita psichica che sorge il mistero, ma dalla natura propria della psichicità sia anche questa della forma più elementare, la quale è inseparabile dall' individualità e da quella peculiarissima unità, che è appunto l'unità di coscienza.

Parve ad alcuni che non vi potesse essere altra via d'uscita se non quella di proclamare l'eternità delle anime, escludendo quindi qualsiasi origine nel tempo; le anime da tal punto di vista sarebbero come pensieri di Dio a varie riprese incarnati e partecipanti quindi di alcuni dei suoi caratteri; o, se si preferisce un'altra similitudine, sarebbero raggi derivanti eternamente dalla primitiva e inesauribile sorgente di luce, tanti punti di vista da cui è possibile avere la rivelazione di ciò che esiste per sè. Come nel mondo della natura niente si crea e niente si distrugge, come è inconcepibile la creazione e l'annientamento di un solo atomo di materia, così nessun accrescimento o annientamento sarebbe ammissibile nel mondo psichico. Ciò che comunemente è giudicato originarsi di una nuova anima, corrisponderebbe al determinarsi di condizioni favorevoli per lo sviluppo di ciò che già preesiste. La morte, invece, o corrisponderebbe ad una crisi di ulteriore sviluppo e perfezionamento — questo sarebbe per alcuni il caso dell'anima umana — ovvero ad una specie di involuzione e quindi ad uno stato di vita latente. A rendere ancora più intuitivo il concetto della preesistenza e dell' evoluzione delle anime, si trae partito dalla similitudine della for-

mazione di nuovi aggruppamenti sociali, mediante il distacco di un certo numero di individui da aggregati già costituiti ed organizzati. Allo stesso modo che mediante colonie si può avere la formazione di nuove unità sociali, così ogni generazione individuale rappresenta il semplice distacco di un elemento già facente parte di un altro aggregato, allo scopo di divenire centro o in ogni caso fattore costitutivo di un nuovo aggregato. In qualsiasi forma di generazione non è a parlare di creazione di qualcosa di assolutamente nuovo, di qualcosa che prima non c'era, ma solo di esplicazione di ciò che era per l' innanzi implicito.

Sembra a prima vista che la teoria della preesistenza riesca a superare molte difficoltà e che presenti una maggior coerenza, ma appena è sottoposta ad un esame rigoroso, rivela anch'essa insufficienze, contraddizioni e oscurità. Fermando l'attenzione specialmente sull'origine della psiche umana, si può osservare che la tesi della preesistenza anzitutto si trova in contraddizione con tutto ciò che più sicuramente conosciamo intorno alla vita psichica e alle modalità del suo sviluppo. Per poter ammettere l'eternità delle anime bisogna concepire queste come enti aventi consistenza e natura propria indipendentemente dalla coscienza, la quale rappresenterebbe una proprietà contingente e transitoria. Noi infatti non possiamo parlare di coscienza se non nei limiti in cui è possibile un'unificazione concreta, individuale e insostituibile dei fatti psichici; non possiamo parlare di coscienza che entro i limiti in cui una corrente

di fatti psichici è organizzata in guisa da riflettersi e incentrarsi in un determinato punto. Ora oltre il corso della vita i cui stadi riusciamo a collegare per virtù della memoria, dell' inferenza, noi non siamo affatto in dritto di parlare di coscienza. Che concetto possiamo noi formarci di un'anima sottraentesi totalmente alla luce della coscienza? Che cosa può esser per noi se non una specie di simbolo per esprimere le difficoltà che incontriamo a concepire chiaramente l'origine dell'anima in un momento del tempo? Sarebbe veramente lecito chiamar nostra quell'anima, dirla appartenente a noi, quando di noi non si può in nessun modo parlare e quando non siamo sicuri che essa non abbia già costituito o non possa costituire il sostrato di psichicità differenti dalla nostra, e che noi non potremo mai assimilare a noi?

Quando poi teniamo conto del modo in cui la psiche in ciascun di noi arriva a costituirsi e ad organizzarsi, vediamo subito che tutto porta a credere che essa non sia l'espressione di qualcosa di dato o di fatto una volta per sempre. Già la vita psichica s' inizia con un minimo di realtà e poi via via si accresce, si modifica, si complica fino a raggiungere quell' *optimum* e quel *maximum* che nel giudizio comune è giudicata « la normalità »; poi la vita psichica, lungi dal recar l' impronta di una produzione necessaria, fatale, si esplica in quelle direzioni che sono suggerite o imposte dalle varie condizioni di ambiente e dai molteplici rapporti in cui essa si trova in un dato tempo e in un dato spazio cogli altri elementi

della realtà. Se l'anima presenta tanto di esistenza quanto è richiesta in un dato tempo ed esplica quelle forme di attività che meglio corrispondono alle esigenze del momento, con qual dritto si ammette che essa sia sempre stata, che essa sia come una quantità o qualità fissa, non suscettibile in fondo di alcuna alterazione in nessun senso?

Non basta; la psiche ad una sola condizione può divenire intelligibile ed è che sia considerata come forma peculiare di sviluppo e di vita, per cui sia possibile il riconoscimento e il ritrovamento del principio unico attraverso i cangiamenti e le differenze; ora ciò dà il dritto di estendere la permanenza per quel tratto per cui essa è riconoscibile, ed anzi appunto perchè è riconoscibile, rivela tutta l'arbitrarietà del procedimento, che ammette una forma di permanenza quando nessun segno o traccia l'attesta, e quando nessuna prova veramente persuasiva ne può esser recata.

Quando poi dall'affermazione generale si scende alle considerazioni più particolari, infinite difficoltà si rendono evidenti. Le anime, si dice, sono eterne come sono eterni gli elementi ultimi del mondo fisico; ma si può ribattere: mentre la persistenza di questi, riferendosi alla quantità, è valutabile e dimostrabile, quella della psichicità non può essere che oggetto di credenza; di quali mezzi infatti disponiamo per dimostrare che il numero delle unità di coscienza primitiva non va soggetto a variazioni? Se i principii della indistruttibilità della materia e della conservazione dell'energia rappresentano i postulati di una certa costruzione

della scienza fisica, si può dire lo stesso della persistenza della psichicità in rapporto alla sistemazione scientifica delle nostre conoscenze psicologiche, una volta che queste non implicano nessun riferimento ad alcuna forma di preesistenza?

E non insistiamo sulle numerose domande che si potrebbero fare e che sono perfettamente legittime: 1° quando, come avverrebbe l'incontro dell'anima con un determinato corpo? 2° Son da concepire tutte le anime, sia quelle di una stessa specie che quelle di categorie diverse di esseri, come fondamentalmente identiche, o come originariamente differenti? È chiaro che nel primo caso tutte le differenze che presentano i vari individui, sarebbero da derivare dall'organizzazione corporea; ed allora, quando specialmente si tenga conto delle affinità che collegano i discendenti di uno stesso ceppo e delle notevoli variazioni che presentano le inclinazioni, le attitudini, le disposizioni nei singoli individui, non si è costretti a derivare dalla costituzione fisiologica il più e il meglio della vita psichica, lasciando all'anima una natura che non è nè determinabile nè in alcun modo afferrabile? 3° Dato che ciascun'anima sia potenzialmente tutto, in che si distinguerebbe essa dalla divinità? E poichè ciascuna, come l'esperienza mostra, è da ogni parte limitata, come dar ragione di codesta limitazione reciproca? 4° Ammesso che le anime siano insidenti nella mente di Dio, come è da concepire il loro distacco da Dio, e più specialmente la scelta che questi pur deve fare per l'incorporazione di una piuttosto che di un'altra

di esse? 5⁰ E che cosa sarebbero codesti pensieri di Dio per sè presi, una volta che ogni specificazione e concretizzazione della vita psichica, in fondo, deriverebbe dalle condizioni corporee e dalle condizioni dell'ambiente in cui essa sarebbe chiamata ad esplicarsi? 6⁰ E in quanto pensieri, sia pur della divinità, non sarebbero sempre qualcosa di ideale, non richiederebbero sempre l'esplicazione di un atto volitivo speciale da parte della divinità, perchè potessero divenire veramente reali, perchè potessero entrare nel contesto dei fatti e degli obbietti percettibili? 7⁰ E nel caso che non vengano considerate come insidenti nella mente divina, che posto dovrebbe esser loro assegnato? che ufficio compirebbero nell'economia universale prima di esser chiamate all' incarnazione? E ci fermiamo: rischieremmo di non finir più, giacchè la riflessione, a misura che procede, vede sorgere nuove difficoltà e affacciarsi nuove domande.

Il problema dell'origine dell'anima non può esser utilmente discusso se non a condizione che vengano prese in considerazione, oltre l'anima umana, anche tutte le altre anime, che indubbiamente esistono sulla terra. Che si debba o non si debba riconoscere una psiche nei vegetali, è fuori dubbio che gli animali, dai meno complicati a quelli più vicini all'uomo, esplicano un'attività psichica, la quale necessariamente implica presupposti analoghi a quelli dell'attività psichica umana. Qualunque siano le differenze che si pongono e si devono porre tra la psiche umana e quella degli animali, riman fermo che la seconda come la prima

non può non presentare quella forma speciale di unità e quelle proprietà caratteristiche per cui è impossibile porre il fondamento della psichicità in determinate condizioni materiali. La questione dunque dell'origine dell'anima, dall'uomo va estesa a tutti gli esseri animati, e nessuna teoria potrà essere soddisfacente insino a tanto che non formuli un' ipotesi plausibile e intelligibile sia per l'uomo che per gli animali.

E anche per tale via si rende evidente l' insostenibilità della concezione dell'eternità delle anime, giacchè, stando a questa, bisognerebbe ammettere che tutte le unità di coscienza, da quella del più umile protozoo a quella dell'animale più evoluto, fossero preesistenti allo sviluppo dei relativi organismi senza poter naturalmente dire dove, come, in che forma aspettassero di diventare attive. Nè gioverebbe ammettere che siffatte anime fossero come localizzate nei germi dei rispettivi animali o in speciali parti dell'organismo di questi, giacchè si urterebbe sempre contro la difficoltà dei vecchi evoluzionisti, i quali furono costretti ad enunciare la tesi che nel primitivo essere vivente (negli organi sessuali di Adamo e di Eva per il genere umano) fossero racchiusi i germi di tutti i discendenti. Ed è evidente d'altra parte che, ammessa l'eternità delle anime, bisognerà poi concedere che, con la dissoluzione dei corpi, persistono le anime di tutti gli esseri viventi, senza poter dire naturalmente nè come nè perchè ciò possa accadere, qualora, s' intende, non si voglia richiamare in vita la vecchia concezione della metempsicosi.

Esclusa la possibilità di considerare l'unità di coscienza in generale, sotto qualunque forma si presenti, come il risultato della combinazione o della composizione di elementi psichici o non psichici non chiaramente definibili, e quindi esclusa la possibilità che le unità di coscienza negli animali si formino per un processo di accrescimento analogo a quello per cui si formano le rispettive masse corporee, è evidente che la generazione e la morte devono esser rispettivamente concepite come semplici variazioni nella dimora dell'ente anima.

Dalle osservazioni fatte risulta, mi pare chiara, evidente questa conclusione, che un'ipotesi intorno all'origine dell'anima può riuscir plausibile solo a queste condizioni, che essa tenga conto dei rapporti che indubbiamente esistono tra la psiche dell'uomo e quella degli animali, che non perda di vista le caratteristiche essenziali e fondamentali della vita psichica quali sono l'individualità, l'incomunicabilità e la capacità evolutiva procedente da un *minimum* di realtà ad un *maximum* ed *optimum*, e che essa in fine prenda in considerazione l'impossibilità di derivare la psiche da ciò che non è psiche. Ora seguendo tali direttive, la concezione che più naturalmente viene suggerita dai fatti è che l'anima sorga realmente in un dato punto del tempo per l'azione di un Potere spirituale sommo, del quale a noi è dato formarci una certa rappresentazione per mezzo di analogie tratte da quell'esperienza spirituale, che è la più elevata e che noi meglio conosciamo: l'esperienza spirituale uma-

na. Qualora nel costruire una teoria intorno all'anima non vogliamo per partito preso trascurare assolutamente i fatti quali si offrono ad un'osservazione genuina, siamo costretti a riconoscere che una vita psichica divelta dai rapporti temporali, finisce per dileguarsi o almeno per trasformarsi in qualcosa di astratto e di irreale (ideale). Onde deriva da un canto che non è possibile eludere la questione dell'origine dell'anima, e dall'altro che tale origine non può non riferirsi ad un determinato punto del tempo. Esclusa per le ragioni dette l'ipotesi della preesistenza dell'anima, non rimane altra via che quella di ricercare quale possa essere la causa adeguata, sufficiente per la genesi di essa nel tempo, e poichè abbiamo anche indicato le ragioni per cui è da escludere la genesi delle anime per opera dei genitori, non rimane altra via che considerarla come una delle manifestazioni dell'attività creativa di quell' Essere rispetto a cui l'esistenza stessa del mondo, la sua conservazione, il suo sviluppo sono una specie di creazione continua.

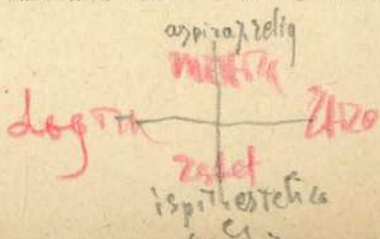
Noi certo non possiamo presumere di veder chiaro nei rapporti che collegano il mondo con la Ragione, la Potenza e l'Amore che il mondo stesso rendono possibile, ma quel che possiamo dir di sicuro è che l'intelligibilità delle cose è sospesa alla condizione che esse siano considerate presenti ad una coscienza che tutto penetra e sostiene; senza tentare di chiarire il processo per cui la divinità dà vita ed esistenza ad esseri, che per certi rispetti appaiono e sono indipendenti da essa, è

lecito riferirsi a talune manifestazioni dell'attività spirituale umana, le quali ci si presentano come accenni al potere creativo che è necessario ammettere nell'Assoluto.

Già l'attività spirituale umana in genere si può dire che si compia per mezzo di atti i quali, mentre sono analiticamente indeducibili dai relativi antecedenti psichici, danno poi origine a formazioni, aventi valore e significato che trascende la pura subbiettività. Non parliamo soltanto delle intuizioni del genio, ma di tutti quegli atti per cui un nuovo fatto viene ad esser posto in luce, una nuova direzione viene impressa al processo del pensiero, una nuova imagine viene ad affacciarsi alla fantasia, un ricordo da lungo tempo sepolto nell'oblìo viene ad esser richiamato in vita, un nuovo sistema di idee è costituito o una nuova ipotesi formulata. Ma poi vi è l'attività spirituale creativa per eccellenza, la fantasia estetica, la quale pare che abbia specialmente l'ufficio di adombrare l'attività creativa che noi abbiamo ragione di supporre nell' Essere supremo. Che cosa è in fondo un'opera d'arte se non un sistema vivente di una vita speciale e in un certo senso indipendente dalla fantasia che le diede origine in un punto del tempo? E il momento tanto misterioso dell' ispirazione non corrisponde al momento in cui il volere supremo, con un suo atto specialissimo, *permette* che una nuova esistenza abbia origine date determinate condizioni? Ci siamo serviti dell'espressione « permette » per indicare il fatto che tutte le condizioni indispensabili affinchè un nuovo

raggio di vita e di coscienza si accenda, rappresentano quasi direi eccitamenti, perchè l'attività infinita e suprema si esplichi in una data direzione e in un dato istante. Onde è a ritenere che di vita psichica si possa parlare solo dal momento in cui, date le necessarie condizioni fisiologiche, sia possibile quel primo bagliore di coscienza sotto forma di sentimento, che coopererà poi allo sviluppo dello stesso organismo. Solo mediante l'intervento di un atto del volere divino nel senso che abbiamo detto, è possibile intendere come da un germe contenente un minimum di realtà psichica si svolga poi tutta l'infinita complessità della vita psichica individuale, nelle sue svariate attinenze. L'atto divino, che naturalmente non può non essere coordinato al sistema totale delle cose, avrà avuto per effetto di determinare quella forma e quel grado di potenzialità che renda possibile l'ulteriore svolgimento dell'individualità psichica e quindi il raggiungimento di un determinato fine.

L'analogia tra l'azione creativa divina e quella umana, quale si manifesta del resto non solo nell'ispirazione estetica, ma in ogni produzione geniale, sia nel campo conoscitivo o in quello pratico, appare fondata anche per questo, che come ogni primitiva ispirazione ha tanto maggior significato quanto più essa contiene di capacità evolutiva intrinseca, la quale poi esplicandosi può subire variazioni, deviazioni, arresti per l'intervento di fattori perturbatori e in ogni caso per l'azione di condizioni estranee, così ciascuna psiche può non arrivare alla realizzazione di tutte le sue ca-

pacità per ostacoli e resistenze che può incontrare nel mondo circostante. Certo le somiglianze non valgono ad eliminare o ad offuscare le differenze le quali provengono principalmente dal grado di spontaneità e di vita realmente indipendente (esistenza per sè) che, mentre è carattere costitutivo delle anime, manca nelle creazioni umane; ma giova però sempre ricordare che tali differenze trovano la loro giustificazione nella infinita distanza che separa il volere e la fantasia umana dalla Potenza divina.

A noi pare che solo con tale concezione, mentre vengono ad essere sufficientemente interpretati i fatti, siano d'altra parte evitate quelle assurdità che rendevano inaccettabili le altre concezioni di cui fu discorso di sopra; l'anima ha sì un'origine nel tempo, ma prima di tutto non si origina da ciò che non è psiche, ma da ciò che è essenzialmente spiritualità e contiene la ragione e il fondamento ultimo di ogni forma e grado di realtà; poi essa, non traendo la sua origine da altra psiche finita e contingente, si può dire che ha radice da quella Mente e da quel Potere da cui niente che abbia esistenza può essere veramente e totalmente staccato. L'anima, come tutto il resto del mondo, essendo, vivendo e muovendosi in Dio, non si può dire che tragga origine ed abbia sua radice in qualcosa di *estraneo*. E senza voler esser ecclettici, possiamo soggiungere che con tale concezione può esser ritenuto quel tanto della tesi della preesistenza che appare giustificabile e intelligibile; ogni anima infatti, per l'ufficio che compie nel mondo e in quanto parte dell'ordine universale

può essere considerata come avente eternamente sede nella mente divina, può esser concepita come pensiero di Dio, ma tale idea allora solo passa nel campo della realtà, quando si completa con un atto del volere e della fantasia divina in risposta all'incitamento proveniente dalle condizioni determinatesi nel mondo in un dato punto dello spazio e del tempo.

*
* *

Ma assegnata una tale origine all'anima, che cosa si deve dire della sua durata e del suo destino? Questo problema, mentre ha formato sempre oggetto di preoccupazione non solo per la mente del pensatore, ma anche per qualsiasi persona capace di riflettere, si è presentato sempre più irto di difficoltà a misura che le cognizioni relative all'anima e al mondo sono divenute più estese e più profonde. Intanto dobbiamo notar subito che nessun principio generale logico o metafisico può costituire il fondamento dell'affermazione della persistenza indefinita dell'anima. Parrebbe anzi che se un principio potesse essere invocato, questo deporrebbe in senso opposto all'immortalità; da un canto tutto porta a credere che ciò che ha origine nel tempo debba aver anche fine, e dall'altro se vi è fatto che si offra costantemente alla osservazione, questo è la continua alternativa del nascere e del morire, del sorgere e del dileguarsi, del farsi e del disfarsi, alternativa insomma per cui nel mondo è un continuo succedersi di cangiamenti, un continuo passaggio da uno stato ad

un altro. La scienza della natura esterna, è vero, ha proclamato i principii dell' indistruttibilità della materia e della conservazione dell'energia, i quali servirebbero appunto a mostrare che attraverso gl' incessanti mutamenti vi è qualcosa che permane; ma basta riflettere un momento per convincersi come tali postulati della scienza non possono affatto esser validi ad illuminarci intorno alla possibilità della permanenza psichica sotto la forma che più importa e che poi è anche la sola intelligibile: sotto la forma dell' individualità.

A prescindere che la scienza non ha potuto provare il suo asserto se non per i cangiamenti fisici, producentisi in sistemi chiusi, limitati, essa in fondo non ha affermato la permanenza se non della pura quantità (1), lasciando quindi impregiudicata la questione circa la qualità di cui appunto si conserverebbe la quantità; la scienza insomma

(1) La legge della conservazione dell'energia, è una formula di trasformazione esponente la regola secondo cui una cosa materiale si trasforma in un'altra, secondo cui una cosa agisce sopra un'altra. Onde consegue che, se in qualche parte esiste un sistema completamente chiuso, questo presenterà una somma di energia sempre costante. L'universo fisico è un sistema chiuso? Una risposta non può essere data in base alla legge di conservazione dell'energia. Ecco come la legge della conservazione dell'energia è formulata da Maxwell: « L'energia totale di un corpo o di un sistema di corpi è quantità che non può essere nè accresciuta nè diminuita per mezzo dell'azione reciproca degli stessi corpi, quantunque può essere trasformata in una qualsiasi delle forme di cui l'energia è suscettibile ». Non in qualunque caso, dunque, ma soltanto in un sistema chiuso la somma di energia rimane immutabilmente uguale a sè stessa. — Il principio della conservazione dell'energia insomma non dice che ogni cangiamento materiale abbia soltanto effetti materiali o dipenda soltanto da cause materiali.

è giunta a mostrare che qualche cosa si conserva nel mondo, senza poter aggiungere nè come e perchè questo qualcosa si conservi, nè in che rapporto, specialmente in ordine al valore, ciò che permane si trovi con ciò che fondamentalmente si altera. Quando si pensa che quel che ha più importanza, la qualità, è per l'appunto soggetta ai più notevoli ed incessanti cangiamenti, si vede subito come nessun partito possa esser tratto dai postulati della fisica del nostro tempo in ordine al problema della persistenza della vita psichica; postulati che — sia detto di passaggio — stando alle più recenti ricerche, non troverebbero nemmeno conferma in tutti i fatti che si svolgono nella natura esterna.

D'altra parte l'attività psichica che noi conosciamo e della quale possiamo utilmente discutere, la troviamo connessa col corpo, il quale evidentemente va soggetto alle più profonde alterazioni in modo da divenire anche, in date condizioni, assolutamente irriconoscibile. E la connessione in cui l'anima si trova col corpo non è una giusta — posizione estrinseca, ma — come risulta da una quantità di fatti noti all'esperienza comune e dimostrati, convalidati da tutte le ricerche psico-fisiologiche moderne e in gran parte conosciuti già dai filosofi anteriori a Cartesio, — è coordinazione, collaborazione tanto intima da risultarne quel *compositum* speciale che è l'individuo vivente. In sostanza il corpo per sè e l'anima per sè, nell'uomo e negli animali, non possono esser considerati come *res completae,* in quanto solo unendosi diventano effi-

cienti: il corpo diviene capace di compiere le sue funzioni, assume e conserva la forma e la struttura che gli son proprie, solo nei limiti e nella misura in cui è, diciamo così, vivificato dall'anima; e d'altra parte l'anima può compiere il suo ufficio solo nei limiti in cui viene aiutata e sorretta dal corpo. Quando si pensi per un momento alla importanza che hanno le sensazioni e le percezioni per la vita psichica e alle condizioni d'insorgenza delle stesse sensazioni e percezioni, le quali condizioni sono in gran parte di ordine fisiologico (struttura e funzionamento degli organi sensoriali, integrità del sistema nervoso), quando si pensi all'importanza che ha la vita fisiologica in genere per la determinazione degli stati affettivi e infine alla grande efficacia che esercita il vario stato in cui si può trovare il sistema nervoso per lo sviluppo dei fatti psichici, si vede subito come debba riuscire oltremodo difficile e quasi direi impossibile rappresentarsi la vita psichica di un essere sfornito di corpo. Qualunque siano le difficoltà in cui ci s'imbatte ogni volta che si tenta di determinare in modo preciso la maniera in cui l'anima agisce sul corpo e questo su quella (1), quel che

(1) Scartata l'ipotesi parallellistica, non rimane che la teoria dell'azione reciproca, la quale poi agli occhi di molti si trova in contraddizione col principio della conservazione dell'energia; ma ormai da un canto, come si è osservato sopra, il dogma della conservazione dell'energia ha perduto molto del suo fascino, e dall'altro può bene esser ammesso che l'azione reciproca si compia senza una vera e propria violazione del principio stesso. È lecito congetturare che il corpo, (specie poi se si pensa che è formato esso stesso con la collaborazione della psiche), può essere

rimane inconcusso è che la relazione tra i due costituisce una delle maggiori difficoltà per la tesi dell'immortalità.

Ma vi sono ancora altre difficoltà e di non minore importanza. Supposto per un momento che la psiche, una volta sorta, sia destinata a persistere, per qualunque ragione ciò accada, o perchè compiendo un'evoluzione attraverso varie forme raggiunga il fine cui è destinata, o perchè non paia ammissibile che, sorta un'esistenza per opera della divinità, da un momento all'altro sia annientata, si presenta la domanda: perchè dovrebbe perdurare solo la psiche umana? Le ragioni che

---

organizzato in modo da poter subire l'efficacia psichica senza alterazione avvertibile della quantità di energia. Perchè ciò accada basterà che la trasformazione di energia potenziale in energia attuale e viceversa, si compia in corrispondenza di determinati fatti psichici. Si aggiunga poi che dalle più recenti indagini fisiche risulterebbe come forze agenti in date direzioni possano produrre mutamenti senza alterazione della quantità dell'energia.

È una vera e propria illusione credere di potere eliminare il rapporto causale tra spirito e corpo quando è possibile constatarne le prove ad ogni momento. Tutti i libri, a qualunque categoria appartengano, qualunque argomento trattino, constano delle medesime lettere e parole, eppure quanto differenti sono gli effetti che ne conseguono e sempre dipendentemente dal senso. D'altra parte il corso dei fatti psichici spesso è interrotto, deviato senza che sia possibile porre come causa lo stato psichico antecedente, donde la necessità di ammettere l'intervento di un'azione fisica, come ad esempio accade quando, trovandoci in allegra compagnia, tranquillamente conversiamo, ed ecco che un tuono, un lampo produce un'emozione di spavento e quindi dirige il corso dei fatti psichici in un senso del tutto differente. Se uno all'improvviso riceve un colpo e sente dolore, non considererà codesto dolore come conseguente di un antecedente di ordine psichico.

valgono per questa non c'è motivo di non estenderle alle altre psichi, le quali anzi, trovandosi ad un grado inferiore di sviluppo, avrebbero direi quasi maggior diritto alla persistenza, perchè potessero esplicare in modo più perfetto e completo le capacità più caratteristiche della vita psichica. Chi ci assicura che tutte le anime non avvertano con un senso d'insoddisfazione il bisogno di evolversi e di salire nella scala degli esseri? Chi ci assicura che alla stessa maniera in cui appaiono fornite della volontà di vivere, non abbiano anche l'impulso a progredire? Noi conosciamo così poco della vita psichica degli animali, che non siamo affatto autorizzati ad escludere certe possibilità. Si può osservare, è vero, che la psiche umana si mostra fornita di attitudini per cui merita veramente una considerazione speciale: anzitutto essa, dotata com'è di auto-coscienza, può rendersi esatto conto della sua natura, delle sue aspirazioni più profonde e dell'inadeguazione dello stato della vita attuale per la realizzazione degl'ideali, che sembrano contenere la ragione della sua esistenza; poi, fornita com'è di funzioni (intelligenza, volere, fantasia) che mirano ad obbietti oltrepassanti le limitazioni dello spazio e del tempo, non può non partecipare in certa guisa della natura di codesti obbietti, e quindi non può non aspirare alle condizioni di trascendere lo spazio e il tempo. Si aggiunga che, mentre per le attività psichiche di ordine inferiore è evidente la cooperazione del corpo, per le funzioni più propriamente spirituali — data appunto la corrispondenza che ci deve es-

sere tra funzione e obbietto — il corpo compie un ufficio affatto secondario.

Ma a tutto ciò si può ribattere che, concependo in tal maniera la possibilità della immortalità dell'anima umana, si viene a limitarla a quegli individui, che per circostante speciali (età per es., educazione, influenza dell'ambiente ecc.), o per doti naturali, possono assurgere a quel grado di sviluppo psichico per cui realmente allo spirito umano si rivela un mondo inaccessibile alle psichi inferiori. E che cosa allora si deve pensare dell'immortalità e della persistenza delle psichi degl'idioti, degl' insufficienti, degl'infanti, (intellettualmente, moralmente o esteticamente) degl'incolti in genere?

Come si vede la mente dinanzi al pauroso problema del destino umano deve necessariamente rimanere perplessa. L'alternativa che è suggerita da un complesso di considerazioni derivanti non soltanto dalla psicologia, ma dalle scienze umane in genere e dalla filosofia generale è la seguente: o bisogna ammettere che la psiche, in qualunque grado e sotto qualunque forma si presenti, abbia diritto alla persistenza, e allora sarà possibile dedurne la conseguenza che l'anima umana realmente permane: si tratterà di determinare le modalità speciali dell'immortalità umana, in quanto fornita di natura specificamente differente e in quanto compiente determinati uffici nel mondo, ma in ogni caso rimane esclusa la possibilità di un annientamento totale. O bisogna ammettere che la psiche individuale per sè rappresenti un semplice bagliore di luce momentanea, che pur tra-

smettendosi da un punto all'altro si dilegua colla stessa facilità con cui sorge, e allora bisogna trarre la conseguenza che la psiche umana non segue una sorte differente da quella riserbata a ogni altra psiche. In fondo l'alternativa si riduce alla seguente: o la psiche è di tal valore e significato che merita sempre e in ogni caso di essere in qualche maniera conservata, ovvero essa è un atto transitorio, contingente, avente valore di semplice mezzo e quindi non avente dritto alla persistenza a cui può aver dritto solo ciò che è fine e che ha dignità per sè. Vi è un criterio che ci guidi nella scelta del termine dell'alternativa? E quale?

È evidente che tale ufficio può esser adempiuto solo da un principio il quale presenti la nota di una necessità intrinseca e s'imponga alla mente col carattere di una speciale evidenza, che oltrepassi la realtà empirica. Ora non vi è che un solo principio di tal natura ed è il principio teleologico per eccellenza, il principio del valore, il quale è l'espressione di una delle esigenze più fondamentali ed essenziali dell'anima umana. Tale principio enuncia in fondo la necessità che collega l'essere al valere, la necessità che l'assoluto valore e l'assolutamente pregevole sia. Non si tratta, come si vede, nè di una constatazione di fatto, nè di una generalizzazione empirica e nemmeno di un assioma logico, ma di una regola destinata a rendere completamente intelligibile la realtà, in quanto esprime la condizione della più profonda razionalità e del vero ordine. Se infatti certe forme di esistenza producentisi nella realtà, non fossero sotto la ga-

ranzia di un principio che ne assicuri la persistenza, non si vede in che si distinguerebbero dalle onde che fuggevolmente increspano la superficie del mare; se ciò che dalla coscienza immediatamente e indiscutibilmente è giudicato meritevole di essere, non avesse nessuno titolo di preferenza rispetto a ciò che non è giudicato tale, non si vede che significato potrebbero avere le parole di progresso, di sviluppo e nemmeno si vede che consistenza potrebbe avere il valore. Quando si dice che ciò che assolutamente vale non può non essere, che ciò che ha dignità di fine ultimo non può non esser attuato, in fondo si vuol dire che se il fine ha un contenuto obbiettivo non può non essere efficiente. E in quale altra maniera può esser tale se non con la sua attuazione?

Nè vale obbiettare che l'essere del valore va distinto dalla permanenza di esso, poichè mentre il permanere è essere e compiutezza di essere, lo sparire e il dileguarsi è sempre indizio di manchevolezza, di imperfezione e per lo meno di debole resistenza alle forze opposte. Si potrebbe (in apparenza almeno) con maggior ragione osservare che, anche ammessa la necessità della permanenza del valore, non ne viene di conseguenza la necessità della permanenza di esistenze (numericamente identiche) in cui il valore si attua; si potrebbe insomma osservare che vi sono varie forme di conservazione e di permanenza: già il mondo fisico — come si è visto — ci presenta una forma di permanenza puramente quantitativa; poi c'è la

permanenza mediante l'accumulazione degli effetti, come si ha per es. negli abiti in generale e nelle disposizioni; poi c'è la permanenza per via di riproduzione o di rappresentazione in una coscienza singola quale si ha nella memoria; poi la permanenza per via di trasmissione dei fatti psichici o anche di fatti fisiologici, come si ha rispettivamente nella tradizione e nell'eredità, e infine si ha la permanenza sotto forma di efficienza degli ideali, come si osserva in tutte le correnti di pensieri e di aspirazioni agenti spesso per tutto un periodo storico e anche da un periodo all'altro. Ora in tutti questi casi si può certo parlare di permanenza dei valori pur attraverso il vorticoso avvicendarsi di esistenze individuali. Ma è facile rispondere anzitutto che non è lecito affermare che i valori per tale via conservati siano resi assolutamente permanenti, che siano i meglio conservati o che siano i soli valori supremi, poi che la permanenza di essi è sospesa ad una condizione essenziale qual'è l'esistenza di coscienze capaci di attuare e di dar consistenza agli stessi valori.

In ogni caso è lecito domandare a questo punto: vi è una forma di essere che si presenti come assolutamente preferibile e come meritevole di conservazione rispetto ad ogni altra? La risposta non può essere dubbia: la forma di essere che, esistendo non solamente per altro — com'è di tutti i fenomeni — ma per sè e che per di più si avverte, si sa e si possiede e che per ciò stesso è capace di affermarsi, di contrapporsi, di far valere la sua indipendenza di fronte a tutto il resto,

tale forma di essere ci si presenta come fornita delle prerogative necessarie per una reale permanenza.

La conclusione a cui si perviene in seguito al ragionamento fatto, com'è chiaro, è che ogni forma di psichicità dev' essere dichiarata indistruttibile; ogni anima perchè tale e in quanto tale, è e non può non essere, in un certo senso, immortale. « Sillaba di Dio non si cancella » e quale sillaba più meritevole di esser conservata in quanto sempre fattura di Dio? Tale affermazione, lo sappiamo bene, sembrerà paradossale a molti, ma noi non crediamo che vi sia ragione di indietreggiare dinanzi alla verità, anche se questa possa sembrare a prima vista inusitata e fors' anche stravagante. O la perennità, l' indistruttibilità è considerata come una conseguenza del pregio intrinseco dell' anima (e non vediamo altra via per giungere ad una dimostrazione dell' immortalità) e allora tutte le anime, non soltanto quella umana, devono esser dichiarate indistruttibili; o non si crede che la perennità rappresenti un carattere dell' *esistenza per sè,* e allora nessuna anima, a rigore, dev' essere ritenuta immortale dalla nostra ragione. Si potrà parlare di perennità e di eternità degli obbietti ideali, i quali potranno esser sempre contemplati e goduti da Dio, ma non vi sarà modo di stabilire la persistenza degl' individui finiti.

Noi certo non abbiamo modo di determinare nè il come, nè il dove, nè alcuna modalità della persistenza delle anime dopo che hanno compiuto il loro ufficio sulla terra; possiamo forse presumere

di conoscere per filo e per segno l'ordinamento dell'universo? Possiamo presumere di conoscere, o anche di congetturare, il senso di questo vasto dramma che è la vita del mondo? Se qualche cosa possiamo dire di sicuro è che ogni filosofia, che si limiti alla considerazione del mondo quale appare alla visione dell'uomo su questa terra, finisce per essere angusta e fondamentalmente falsa. Nè l'uomo in quanto lo conosciamo sul nostro pianeta, nè la vita quale ci si presenta su di esso può rappresentare il fine della creazione: ogni veduta teleologica geocentrica e antropocentrica dà nell'assurdo e nel grottesco appunto perchè vuol leggere nella mente di Dio, fermandosi all'osservazione di ciò che ci presenta un atomo o un granello di polvere sospeso nello spazio infinito. È naturale che l'interpretazione riesca presso a poco falsa come sarebbe quella del senso di un libro di migliaia di pagine nel caso che fosse desunto da una sola frase.

Ciò che importa notare è che la permanenza non può essere uguale in tutte le anime: è chiaro che le differenze esistenti tra le varie anime si rifletteranno anche sulle varie forme di loro permanenza; a noi purtroppo, anche per questo rispetto è vietato — data la limitazione delle nostre cognizioni — di far congetture precise o approssimativamente plausibili. Siamo fermamente persuasi che ciascun'anima, come ha una vita propria, così ha anche un'evoluzione propria, la quale si comporrà di fasi, anche molto differenti tra loro, separate da vere e proprie crisi. E se non è possibile determinare la natura di codeste fasi, ci sembra però

al più alto grado probabile la veduta per cui sia escluso il passaggio, diremo così, da un ordine di anime all'altro. Se la creazione delle anime risponde, come deve rispondere, ad un ordinamento razionale del mondo, ciascun ciclo di evoluzione di anime, rispondendo ad un' idea o legge determinata, sarà profondamente distinto dagli altri e si compirà al di fuori della terra. Non sembra in alcun modo ammissibile che l'evoluzione si compia col trasmigrare dal corpo di un essere animato al corpo di un altro essere sullo stesso pianeta.

Ma che idea possiamo formarci dell'esistenza e del modo d'agire di un'anima staccata dal corpo? Ecco la domanda che ci sembra di sentirci rivolgere a questo punto. E certamente, mentre essa è legittima, è in fondo imbarazzante. Noi crediamo che sia tale non solo se fatta in riguardo a tutti gli esseri animati, ma anche se fatta solo riguardo all'uomo, e ciò perchè — come già si accennò di sopra — è tanto stretto il vincolo che unisce la vita dell'anima a quella del corpo, che non si vede come l'una vita potrebbe esplicarsi senza la collaborazione dell'altra. Ma chi ci assicura che col distacco da un determinato corpo non si accompagni la costruzione e la funzionalità di un'organizzazione compiente ufficio analogo a quello che compie il corpo degli esseri animati, quale noi al presente l'osserviamo? Chi ci assicura che la crisi in cui consiste per noi la morte non segni il passaggio da un corpo all'altro? Noi siamo certamente qui costretti a brancolare nel buio, mancandoci qualunque dato positivo per pronunziarci in un

senso piuttosto che in un altro; noi non possiamo fare nessuna congettura plausibile intorno alla forma di organizzazione e al complesso di apparecchi e di organi che potranno esser chiamati a sostituire il corpo, ma ciò non toglie che abbiamo il dritto — una volta ammessa la necessità della permanenza delle anime — di postulare l'esistenza di quelle condizioni che son riputate mezzi indispensabili per l'esplicazione della vita psichica. Allo stesso modo che un' idea o uno stato d'anima in genere si esprimerà con parole, con suoni diversi a seconda della lingua parlata, pur avendo bisogno sempre di un mezzo di manifestazione esterna, allo stesso modo che una stessa nota musicale o una melodia sarà espressa con mezzi diversi a seconda degli strumenti che la producono, pur diventando attuale solo a condizione che sia suonata, allo stesso modo infine che un argomento artistico assumerà forma diversa a seconda che variano i mezzi di espressione e di esecuzione (arti figurative, arte della parola, arte musicale), così è da supporre che le anime, pur avendo bisogno sempre di un corpo, si connettano con questo in conformità delle circostanze e specialmente del materiale che si trova a loro disposizione, secondo l'ordinamento universale delle cose.

Le differenze tra l' anima umana e quella di tutti gli altri esseri animati, quali risultano dal complesso delle manifestazioni esterne e specialmente dalla struttura di tutto quel mondo, del mondo propriamente umano, che lo spirito ha saputo elevare al disopra del mondo della natura, fanno

pensare necessariamente ad un destino, e ad una forma d' immortalità, per l' uomo, diversa da quella di ogni altra psiche. Fondandosi sulle particolarità più caratteristiche della vita del nostro spirito, si è in dritto di far delle congetture — s' intende sempre in modo approssimativo — intorno alla forma di esistenza che ci attende dopo assoluto il nostro compito su questa terra. Per l' uomo ciò che ha maggior valore è la permanenza nella quale la persona conserva quei tratti fondamentali per cui possa riconoscersi e ritrovarsi, e ciò perchè egli è essenzialmente persona cosciente di sè e del suo posto nel sistema delle cose, anche in questa vita.

Sarebbe strano che le prerogative, libertà, autocoscienza che noi riscontriamo solo nell' uomo e che certo contribuiscono a determinare la sua superiorità rispetto a tutti gli altri esseri, si dileguassero nel nulla, nel qual caso si avrebbe veramente una perdita irreparabile e incomprensibile. Si è in dritto di pensare, che per l' uomo la permanenza dell' esistenza abbia un significato diverso da quello che è presumibile abbia per gli altri esseri, nel senso che egli possa legare mediante la memoria lo stato in cui verrà a trovarsi con tutta la vita antecedente, e possa quindi completare la sua evoluzione, mettendo sempre più in valore gli acquisti già fatti. Ed è tanto più plausibile una tale congettura, in quanto se noi teniamo presenti i tratti essenziali di ogni forma di sviluppo e il modo di comportarsi dei fatti psichici rispetto al tempo in cui vengono ad attuarsi,

abbiamo ragione di pensare che non solo non è a parlare di interruzione tra il presente e il futuro, ma che il presente deve esser riguardato come preparazione, e per certi rispetti come allenamento, per l'esplicazione di forme di attività psichica più complesse ed elevate. In ogni processo evolutivo, infatti, si nota che ciascuno stadio è come preparazione al successivo e che tutta la serie delle fasi è come disposta per l'avvento dello stato perfetto e definitivo, (stato di maturità). E d'altra parte, nei vari processi dell'attività spirituale non si osserva costantemente accumulo di energia, e progressiva maturazione mediante la perenne conservazione degli acquisti già fatti? Se vi ha un carattere per cui l'evoluzione spirituale si distingue dai processi evolutivi quali si osservano ordinariamente nei sistemi organici, questo è appunto la tendenza ad un accrescimento indefinito e quindi l'assenza, in questa vita, di un vero e proprio arresto definitivo (termine dell'evoluzione). Ciò che può sembrare a prima vista contrario a tale tesi, il fenomeno della vecchiezza, perde ogni importanza, quando venga messo in rapporto con le condizioni organiche fisiologiche, le quali riescono a celare il reale ininterrotto progresso, e quando si tenga conto del fatto che in nessun periodo della vita umana le funzioni e le esigenze più caratteristiche dello spirito ricevono quell'esplicazione ed appagamento completo, per cui si possa parlare di sufficienza o di qualcosa di analogo alla sazietà.

A ragione una delle prove ed indizî per ammet-

tere l' immortalità è stata riposta nell' incompiuta esplicazione di quelle forme di attività psichica che rappresentano come le prerogative dell'anima umana. Fu tante volte notato come nè l'esigenza della verità, nè le aspirazioni più nobili ed elevate, quali quelle al bene ed al bello, nè le esigenze più vive ed urgenti, come quella della giustizia, nè la tendenza alla felicità piena, completa, o al componimento armonico di tutti i desideri e di tutti i voti, si può dire che raggiungano il loro termine su questa terra. E allora, ammesso che la vita non sia qualche cosa di assurdo e di contradittorio, ammesso che il mondo non sia l'effetto di un capriccio e quasi direi una beffa alla ragione, è lecito pensare che esista un' altra sfera della realtà, in cui la vita umana raggiunga veramente il suo completo sviluppo.

Chi crede in un ordine razionale del mondo e per ciò stesso non può non attribuire un valore obbiettivo alla legge morale, è costretto a riconoscere come, date le dissonanze, i contrasti, le ingiustizie della vita attuale, s' imponga la necessità di ammettere un' altra esistenza in cui, da un canto possa esser raggiunto quello stato di perfezionamento, che per le esistenze e gli ostacoli incontrati, e per motivi indipendenti dalla propria volontà, non fu possibile prima raggiungere; e dall' altro si possa avere quell'attuazione delle esigenze morali, quel trionfo del bene e della giustizia in cui risiede il vero ordine morale.

Nè fu valida obiezione quella di coloro che videro nella credenza dell'immortalità una minaccia

contro la purezza dell' intenzione morale, per il fatto che motivo della volizione non sarebbe il puro rispetto della legge, bensì l' idea di un premio o di una pena futura, giacchè anzitutto il premio e la pena aspettati non sono concepiti come qualche cosa di estraneo al contenuto della vita morale, ma come parte essenziale di questa, non come soddisfacimento od opposizione a desiderî, passioni, interessi egoistici, ma come proseguimento o arresto nel perfezionamento morale; poi non è l' aspettazione del premio o della pena che deve costituire il motivo dell' operare in un modo piuttosto che in un altro, bensì la fede sicura, inconcussa nella giustizia e nella razionalità immanente nell' universo. Del resto il fatto che Emanuele Kant, l' assertore più rigido e coerente dell' autonomia del volere, abbia sentito il bisogno di porre l' immortalità fra i postulati della vita morale, è la più bella prova che la credenza nell' immortalità, lungi dal rappresentare un elemento perturbatore dell' ordine etico, ne rappresenta un necessario complemento. Si pensi per poco a ciò che l' uomo prova in quei momenti in cui o diviene vittima di irreparabili torti o vede d' un tratto crollare tutto un edificio di speranze e di aspirazioni costruito con infinite cure e sacrifici, e ciò o per l' opera distruttrice della malvagità umana, o per l' urto di forze cieche; si pensi a ciò che prova l' individuo che si sente piombare in un baratro per il tradimento di persone a cui egli completamente si affidò, si pensi insomma a ciò che si prova ogni volta che si prende a con-

siderare la sproporzione spesso esistente tra l' opera e il suo risultato, si pensi a tutto questo e poi si dica se è possibile la credenza nell' assolutezza dei valori morali, senza quella nell' immortalità. Certo la pace della propria coscienza, la gioia derivante dal dovere compiuto sono beni per sè sufficienti a compensarci di tutti i travagli della esistenza, ma non sempre è possibile compiere il proprio dovere, appunto per le difficoltà e resistenze insuperabili che s' incontrano; non sempre si ha il modo di cooperare al bene come pur si vorrebbe, non sempre si può raggiungere quel perfezionamento, quel grado di sviluppo a cui si avrebbe diritto; e allora come non farsi queste domande: chi si prende giuoco di noi? siamo realmente dei burattini in balia di una potenza che ha per ufficio di eternamente trastullarsi coi dolori e le miserie altrui? Una volta che il bene, nelle sue molteplici forme e manifestazioni, rimane obbietto di una vana aspirazione, perchè ritenerlo qualcosa più di una semplice parola?

Vi è un altro ordine di considerazioni che vale a rinsaldare la credenza nell' immortalità, ed è quello suggerito dalla riflessione sui caratteri della conoscenza umana. Questa, infatti, non si limita all' apprendimento degli obbietti particolari ed alla determinazione di ciò che può essere utile o dannoso, che favorisce o contrasta la vita umana; ma elevandosi al disopra del contingente e del particolare, si affisa nell' eterno, nell' universale, nell' immutabile, nel trascendente lo spazio e il tempo. Ora l' adeguazione della mente all' obbietto richie-

sta da tale forma di conoscenza, come potrebbe esser ottenuta, se il soggetto non partecipasse in qualche maniera delle proprietà caratteristiche dell'obbietto? Come potrebbe lo spirito elevarsi al concetto dell' essere, e in genere alla sfera delle idee, se niente contenesse in sè di ultramateriale, di sovrassensibile e quindi d' indistruttibile? L' uomo perciò solo che riconosce la verità, la quale non nasce e non muore, e perciò solo che pensa lo spazio, il tempo e l' infinito, elevandosi al di sopra del mutevole e del transitorio, per ciò stesso che può oltrepassare financo se medesimo, mostra di posseder titoli sufficenti per appartenere anche ad un mondo diverso dall' attuale. Da una parte il pensiero aspira all' assoluto, al completo, al definitivo, dall' altro nella cerchia dell' esperienza attuale non riesce a veder appagata la sua aspirazione, in quanto l' errore, l' illusione, le manchevolezze offuscano sempre la luce del vero. E allora quale congettura più plausibile di questa che il regno dell' anima non sia solo di questa terra?

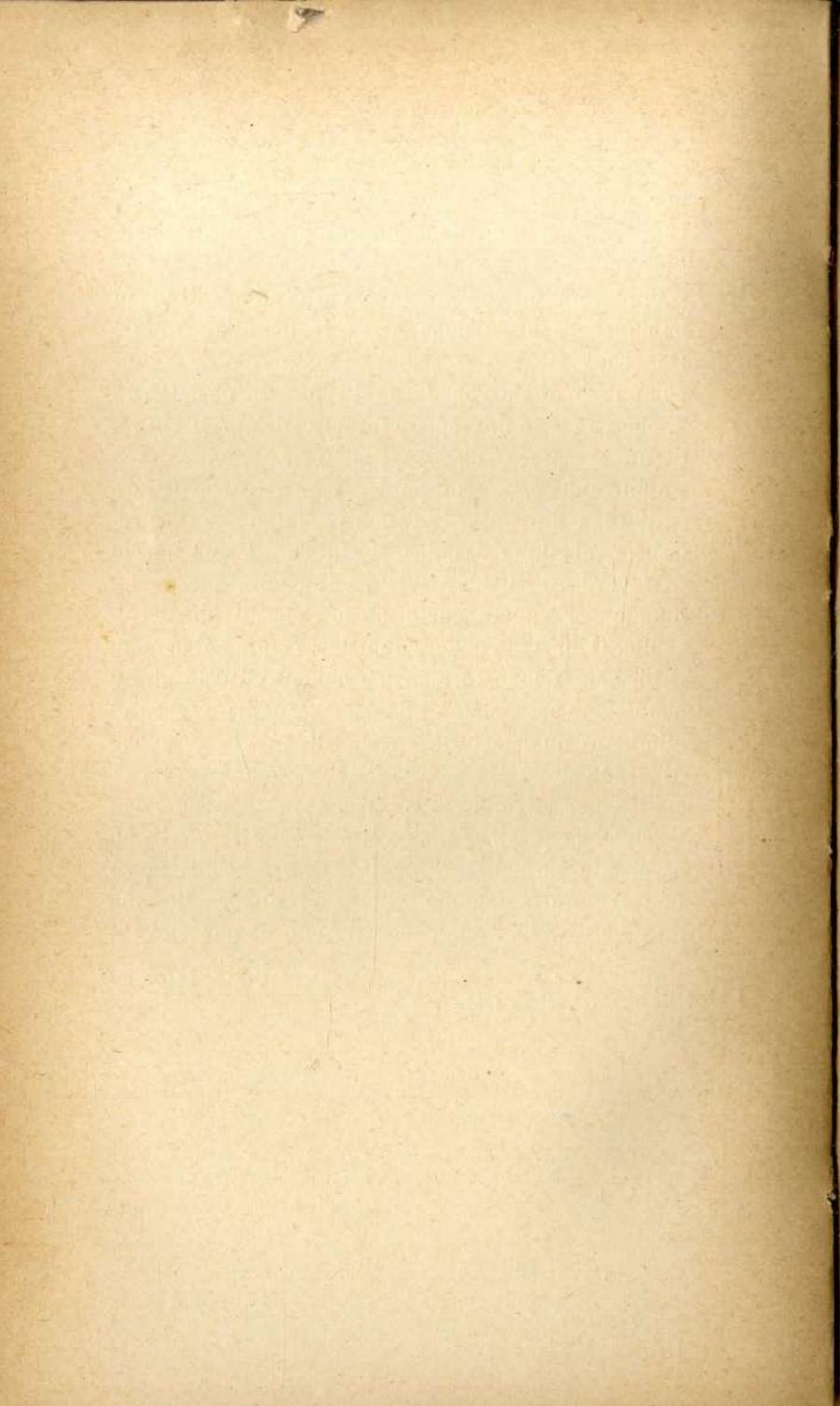
La considerazione suesposta ha tanto maggior valore in quanto contribuisce a mettere in chiaro uno dei caratteri, per cui l' immortalità dell' anima umana va distinta dalla permanenza di qualunque altra anima: le attitudini, le disposizioni, congenite od acquisite, le forme di attività (funzioni) esplicate, le relazioni con certi obbietti non possono non elevare la natura dell' anima e quindi non possono non farle acquistare una coscienza più perfetta e più determinata del suo essere e del suo significato. È evidente che quando si de-

sumono certe note dell'anima da quelle dell'obbietto, non si vuol intendere che soggetto ed oggetto vengano ad identificarsi, perdendo il primo il suo carattere essenziale che è quello dell' individualità e della personalità, (nel qual caso poi la prova dell' immortalità verrebbe anche a mancare al suo scopo); ma si vuol dire che l'anima umana, in quanto è capace di compiere funzioni che la mettono in rapporto col sovrassensibile, dà prova di possedere una natura speciale differente da quella di ogni altra anima.

Formulando in brevi termini la conclusione del nostro discorso, diremo che se la tesi dell' immortalità non può essere derivata, allo stato delle nostre conoscenze attuali, dall' osservazione di fatti scientificamente accertati, (quali sarebbero i dati della così detta psicologia d' eccezione o super-normale), se non può esser presentata come il resultato di generalizzazione empirica, e se infine non può esser dedotta da principii razionali, trova però una sufficente garenzia in un complesso di considerazioni, le quali, attinte come sono da forme differenti di esperienza, finiscono per avere efficacia persuasiva. Già è per sè significativo il fatto che nè l' esperienza (fatti di psicologia normale e di psicologia supernormale) presa in largo senso, nè alcun principio razionale o metafisico è in contraddizione con la credenza nella sopravvivenza; ma poi il fatto che solo ammettendola è possibile dare veramente un significato al mondo e all' evoluzione storica della natura e dell' uomo,

non può non esser assunto al valore di prova. Che cosa sarebbe il mondo se ciò che ha il maggior pregio, vale a dire l'esistenza per sè, non rappresentasse che un'incessante alternativa di balenii sorgenti e dopo breve tempo dileguantisi? Che cosa sarebbe la realtà se fosse ridotta ad un complesso di parvenze fuggitive e inconsistenti? E che concetto dovremmo formarci di una Divinità, di un Assoluto, che continuamente creerebbe e produrrebbe per aver poi il gusto di tutto disfare e di tutto annientare? È mai possibile che il senso della evoluzione cosmica si riduca ad una specie di lavoro di Sisifo? Basta enunciare queste domande per vedere quale sia la risposta più accettabile. O bisogna negare qualsiasi valore nel mondo, o bisogna riconoscere la permanenza di ciò che è condizione essenziale di qualsiasi valore; o bisogna eliminare qualsiasi differenza di pregio e anche di grado di realtà tra l'esistenza per sè e l'esistenza per altro, ovvero bisogna riconoscere che l'esistenza per sè, una volta prodotta, non può esser più annientata, perchè la sua consistenza non si esaurisce nell'apparire ad altro, chiunque quest'altro sia. Sillaba di Dio non si cancella!

F. DE SARLO.

Firenze, Marzo 1913.

La questione di autorità

in materia di fede

SOMMARIO: § 1. Considerazioni preliminari sopra l'autorità in generale - Autorità esteriore e interiore - Conflitto fra i due principî nel campo religioso - Il valore d'una autorità esteriore dipende dall'armonia dei suoi rapporti con l'autorità interiore.

§ 2. Il cattolicismo romano è l'incarnazione più autentica del principio dell'autorità esteriore - Preteso vantaggio ma effetti disastrosi di codesto metodo d'autorità - La fede non può avere per fondamento l'autorità esteriore d'una chiesa.

§ 3. Il protestantesimo e l'autorità - L'autorità della Bibbia per i riformatori e nei secoli posteriori - La fede non può fondarsi sulla esteriore autorità della Sacra Scrittura.

§ 4. Quale sia l'autorità suprema per la fede cristiana - Risposta ad una obiezione - La persona di Gesù Cristo; la impressione ch'egli produce; la coscienza ch'egli ebbe della sua santità; sua infallibilità - La sua autorità, esteriore, diventa interiore mediante l'esperienza cristiana - Ancora l'autorità della Bibbia - La fede non è credenza nè dottrina nè dogma.

Perchè non tutti fanno l'esperienza cristiana - Bisogna volere praticare il bene con ogni sincerità e con tale disposizione avvicinarsi alla figura di Cristo - L'esperienza che ne risulta è la suprema autorità in materia di fede.

§ 1. — Considerata da un punto di vista molto generale, l'autorità si presenta come fattore necessario per la formazione dell'individuo e per la conservazione della specie. Autorità della famiglia, autorità della scuola, autorità dello stato, autorità della chiesa, sono altrettante forze educatrici e conservatrici senza di cui il progresso della civiltà e la coltura morale non potrebbero neppure concepirsi. Gli anarchici puri, i quali pretendono sopprimere ogni

autorità, vivono e sognano fuori della realtà e danno a vedere d'ignorare le condizioni fisiologiche e storiche della vita tanto individuale quanto collettiva. Come mezzo pedagogico e legame sociale, l'autorità può trasformarsi e difatti si trasforma; ma sparire non potrà mai.

Ma conviene far subito, e prima di addentrarci nella trattazione dell'argomento propostoci, una distinzione di somma importanza. Ognuno può osservare che una qualsiasi autorità stabilita tanto più ha possibilità e garanzie di mantenersi quanto più trova il suo punto d'appoggio non fuori, ma *dentro* l'uomo; tanto più l'autorità della forza materiale o dei costumi o della tradizione o del codice avrà efficacia e valore quanto più diventerà l'autorità interna della coscienza, ed oltre all'essere legale sarà morale. Per esempio, io non dubito punto che il mio benevolo lettore si sentirebbe meno tranquillo in un paese di briganti tenuti in rispettosa sottomissione dalla benemerita arma, che non in una località sprovvista di gendarmi ma abitata da galantuomini....

Che significa questo? Significa che si possono e si debbono distinguere due generi di autorità: *l'autorità esteriore* che si propone a me e che, una volta stabilita e da me riconosciuta, mi costringe; e v'è *l'autorità interiore* che a me s'impone, moralmente obbligandomi. La prima si esercita sull'attività del soggetto, il quale è libero di accettarla o di rifiutarla, affrontando, beninteso, le conseguenze dell'accettazione o del rifiuto. Ma la seconda autorità, che si esercita non sopra la no-

stra attività ma bensì sopra il principio stesso della volontà, della vita morale, è l'autorità prima e sovrana. Ogni altra autorità che non trovi in essa la sua fonte e la sua ragion d'essere, e non ne derivi più o meno direttamente, non potrà mai essere per noi più che una regola storica senza sanzione assoluta. Noi tributiamo riverenza affettuosa ai genitori, accordiamo onore e rispetto ai rappresentanti della legge che governa la vita pubblica, accettiamo con deferenza le conclusioni degli scienziati, — e i genitori, la legge, la scienza sono autorità per noi nella misura in cui la coscienza ci accerta che quella loro autorità è buona e che dobbiamo ad essa sottometterci.

Ciò premesso, entriamo nel campo della vita religiosa.

Quale dovrà essere l'autorità, che determini le mie convinzioni e regoli le mie opinioni religiose? È la prima domanda che occorre rivolgersi; e con questa domanda vediamo sorgere dinanzi a noi una non lieve difficoltà.

Infatti, ecco l'alternativa: *o* io accetto senza esame una fra le diverse autorità che si presentano per insegnarmi la verità e i più alti misteri della fede.... ed allora chi mi assicura che un giorno io non abbia a scoprire d'essere rimasto vittima d'una colossale impostura o di un errore irreparabile, anzichè aver ricevuto la verità, riguardo alla questione di tutte la più importante: la vita e i destini dell'anima mia? *Ovvero* io mi riconosco e mi concedo il diritto di esaminare codesta autorità, le chiedo i suoi titoli, le sue credenziali, e pretendo

verificare le sue affermazioni sottoponendole al controllo delle mie facoltà.... ma allora è chiaro che quella autorità, esaminata, criticata, giudicata, non è più per me una autorità! L'esaminatore è superiore all'esaminato. Nè sarà possibile pensare: prima esamino l'autorità e poi, quando l'avrò verificata e riconosciuta, mi ci sottometto; no, perchè in tal caso ci si sottomette, non già a quella determinata autorità, ma al proprio criterio che l'ha vagliata ed approvata.

Siamo così in presenza di due principii: al principio di autorità viene opposto il principio dell'esame individuale, dell'autonomia. Ora, è stato a parer nostro un errore il formulare e l'esporre i due principii in modo troppo categorico, escludendo ogni possibile armonia e conciliazione tra essi. Ed invero è agevole osservare come sieno venute delineandosi nettamente, a questo riguardo, due correnti di pensiero religioso: qua, si parla di coscienza, d'intuizione razionale e d'esperienza morale, là, d'autorità ecclesiastica o scritturale; qua, si presenta come necessaria e sufficiente la percezione diretta della verità divina, là, si va in cerca di segni del cielo che l'attestino; qua, il miracolo sempre più si ritrae nell'ombra e tende a perdere ogni importanza e valore così dogmaticamente come apologeticamente, là, al centro della dottrina e quale argomento supremo di prova trovasi ancora il miracolo.... In altri termini, si osserva la tendenza a contrapporre l'una all'altra le due autorità: l'autorità interiore e l'autorità esteriore.

Noi stimiamo che convenga accuratamente *di-*

stinguere, anche e sopratutto in materia di fede, i due generi di autorità, senza presentarli come escludentisi a vicenda; e nel corso della nostra esposizione ci adopreremo a far rilevare come il valore e l'efficacia d'una autorità esteriore dipendano dall'armonia più o meno profonda dei suoi rapporti con l'autorità interiore.

Questo noi svilupperemo ampiamente più oltre, dopo di avere accennato al metodo di coloro i quali s'immaginano di rimuovere la difficoltà e di uscire sani e salvi dal conflitto mediante la soppressione pura e semplice di uno dei termini dell'antitesi.

§ 2. — Sopprimere l'individualità, negare l'autorità interiore in materia di fede! Certo, il metodo appare radicale e sbrigativo, ma resta a vedersi se sia sostenibile e quali effetti produca.

È il metodo della Chiesa Romana. *Il cattolicismo romano si è manifestato come la espressione più autentica del principio dell'autorità esteriore;* non ammette mezzo termine fra la licenza più sfrenata e la più assoluta sottomissione.

Il dogma cattolico dell'autorità s'è formato e definito lentamente, attraverso i secoli; e prima del 1870, per quanto vi fosse accordo nel professare il principio generale dell'autorità infallibile della Chiesa e della sua tradizione, v'era tuttavia tra i teologi profondo dissidio riguardo alla sede precisa di tale principio. Gli uni, considerando la Chiesa come una repubblica aristocratica, riponevano l'autorità suprema nel concilio generale riconoscendo-

gli la facoltà di censurare i pontefici ed anche, se occorreva, di deporli. Altri, per i quali la Chiesa era e doveva essere una monarchia costituzionale, riponevano l'autorità nell'accordo del concilio col papa. Altri infine concepivano la Chiesa come una monarchia assoluta e rivendicavano per la persona del suo capo il privilegio soprannaturale dell'infallibilità.

Quest'ultima dottrina doveva logicamente trionfare, e l'autorità infallibile del Concilio Vaticano creò infallibilmente l'autorità infallibile del papa: « Il romano Pontefice quando parla *ex cathedra*, cioè quando nella sua funzione di pastore e di dottore di tutti i cristiani definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, una dottrina su la fede o i costumi, obbligatoria per la Chiesa intera, Egli, per la divina assistenza a lui promessa nella persona del beato Pietro, gode di quella infallibilità di cui il divino Redentore volle dotare la sua Chiesa nel definire la dottrina su la fede o su i costumi.... » (1). Il fondo del cattolicismo romano è dunque la pretesa di possedere la verità assoluta; il deposito della verità è affidato alla Chiesa la quale ha nel suo capo l'organo ispirato e l'interprete permanente degli oracoli divini; l'autorità è il papa infallibile. La condotta dei papi, dopo il Concilio Vaticano, e l'atteggiamento di Pio X nella sua lotta repressiva contro il modernismo non offrono assolutamente nulla d'inaspet-

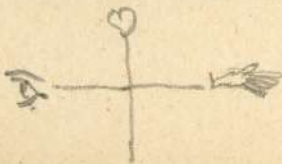
---

(1) Concilii Vat. Sessio IV, cap. 4.

tato e di sorprendente, poichè sono stati logica conseguenza e fedele applicazione di tale principio (1).

Non avevamo dunque torto affermando di vedere qui la suprema espressione del principio dell'autorità esteriore, la quale esige la sottomissione dell'intelligenza e della volontà, ed in compenso promette la sicurtà, esonera l'individuo d'ogni preoccupazione e responsabilità personale, e gli assicura una tutela preziosa ed un costante appoggio.

Questo, infatti, sarebbe il *preteso vantaggio* di siffatto metodo: mi evita le perplessità, le angoscie, i pericoli inerenti ad ogni ricerca personale e all'esercizio stesso della libertà. Mi dice, la Chiesa Romana: « un'autorità ti è necessaria, per la tua fede; non puoi sceglierla da te nè puoi rimanerne senza; ebbene, eccone una che s'incarica della tua salvezza e della tua istruzione insieme,

(1) I limiti di spazio prefissi al nostro studio non ci concedono di entrare in particolari. Reputiamo nondimeno utile ricordare che l'attuale pontefice, o chi per lui ha compilato quel prezioso documento che è la famosa enciclica *Pascendi*, s'è dimostrato logico consequenziario saturo di scolastica, di quella scolastica di cui ecco alcuni capisaldi: La religione è derivata con ragionamento deduttivo dai fenomeni naturali e miracolosi; Dio non si raggiunge per la via dell'esperienza interiore, ma col sillogismo; l'autorità e la luce derivano da Dio alla Chiesa per mezzo del papa infallibile; la Chiesa Romana nella sua interezza, cioè col papato, con i sacramenti, con i dogmi e con ogni altra sua istituzione, è stata creata immediatamente da Cristo quando viveva in terra. Quale meraviglia, se venne bollato come « delirio filosofico » l'immanentismo? La dottrina, cioè secondo la quale la religione ha origine nell'anima dell'uomo; non ha un'origine esteriore, ma procede da un movimento del cuore, da un senso di Dio immanente, presente nell'anima.

prendendo sotto l'egida sua la tua anima e la tua intelligenza; t'insegnerà che cosa devi credere senza sforzo, senza incertezze, senza esame, senza discussione; perchè esaminare è dubitare e discutere è ribellarsi ».

Sopprimere il dubbio sopprimendo la questione che può suscitarlo, procurare al mio spirito la certezza facendo tacere il pensiero, stipulare la pace mediante l'annientamento di una delle parti della mia personalità, annullare l'individuo per salvarlo — tale è, dopo tutto, il programma del principio di autorità, secondo la Chiesa papale. Ma quali effetti si ottengono, praticamente? *Disastrosi effetti!* E tutti li conoscono. Gli uomini capaci delle lotte del pensiero si sottraggono sdegnosi a tale giogo tirannico e, nella loro reazione violenta, facilmente passano dalla docilità supina agli eccessi dell'agnosticismo, dello scetticismo, dell'irreligiosità. Gli altri poi, vale a dire la grande maggioranza dei fedeli cattolici romani, si lasciano guidare e dominare e malmenare religiosamente con la più completa indifferenza, rimanendo anche pii nelle forme e per forza d'inerzia e di tradizione, ma avendo per lo più smarrito, insieme col senso di personale responsabilità religiosa, la nozione e la forza viva d'una fede che non sia abdicazione dell'intelletto o morboso sentimentalismo, ma che sia il più squisito e profondo atto morale e la più sublime e forte manifestazione di vita di cui sia capace lo spirito dell'uomo. La Chiesa Romana non ha voluto praticamente ammettere che ogni uomo reca in sè un senso per percepire

la verità, un criterio per riconoscerla, una norma per giudicarla. Ha creduto di salvare la sua propria autorità rivestendola di soprannaturale; e l'ha colpita a morte!

Noi dunque non possiamo edificare la nostra fede sull'autorità esteriore di nessuna chiesa, poichè questa autorità bisognerebbe anzitutto dimostrarla, e la fede non può avere per fondamento un'argomentazione sempre discutibile; la Chiesa papale, poi, meno di qualsiasi altra potrebbe fare autorità in materia di fede (1).

§ 3. — Sarebbe un errore il vedere nel protestantesimo soltanto il principio del libero esame in opposizione al principio di autorità, caratteristica del cattolicismo romano. Ogni religione è determinata da una autorità. La differenza consiste piuttosto in questo: il cattolicismo romano ripone l'autorità nella chiesa, nel papa, mentre le chiese evangeliche dichiarano di riporla altrove, più in alto....

---

(1) A scanso di equivoci, avvertiamo che qui ci occupiamo dell'autorità che deve determinare e regolare la nostra fede intima, la nostra personale vita religiosa, indipendentemente dalla Chiesa cui professiamo di appartenere. Non si tratta di autorità in materia di *disciplina:* le Chiese hanno il sacrosanto diritto di esercitare la disciplina, al pari di qualunque società organizzata; e sarebbe assurdo di contestarlo. Riconosciamo inoltre che le chiese hanno bisogno di esprimere *in confessioni di fede* le dottrine che reputano fondamentali, di stabilire la loro propria ragion d'essere, di definire lo scopo che si prefiggono, ecc...; e chi negherà loro il diritto di esigere dai membri, che liberamente sono venuti a comporle, ossequio e fedeltà a queste dichiarazioni dottrinali e regolamentari?

Ma dove?

Certuni affermano che il protestantesimo ha conservato intatto il principio essenziale del cattolicismo, limitandosi a spostare la sede dell'autorità; e pensano che all'autorità esteriore della Chiesa abbia semplicemunte sostituito la esteriore autorità della Bibbia.

Questo è vero, in parte. Scuotendo il giogo della tradizione romana ed appellandosi dall' autorità dell'uomo a quella di Dio, il protestantesimo si appoggiò sulla Sacra Scrittura. Ma, per quel che concerne i *Riformatori* del secolo XVI°, ogni persona discretamente colta sa benissimo ch'essi erano, in fatto di critica biblica, assai più coraggiosi di certi protestanti delle età successive; quantunque nelle opere loro si trovino, su la questione dell'autorità della Bibbia, dichiarazioni e giudizi che, presi isolatamente, si contraddicono, è tuttavia incontestabile che per Lutero, come per Calvino, l'ispirazione della S. Scrittura non costituiva un dogma e una teoria intellettuale stabiliti e da accettarsi prima della lettura dei libri; era un fatto religioso, era una convinzione morale che si forma e si rinnovella incessantemente durante la lettura, mediante il contatto della coscienza con la verità di Dio. Lutero riconosceva la Parola di Dio dovunque, nella Bibbia, trovava Cristo: « Cristo è il Signore, la Scrittura è il servitore », diceva egli; e nessuno ignora in quali termini si espresse sul conto di certi libri, come l'epistola di Giacomo e l'Apocalisse. Calvino, poi, riponeva l'autorità della Bibbia nella « testimonianza dello

Spirito Santo nell'anima d'ogni credente », e chiaramente insegnava che la Parola di Dio si riconosce per l'illuminazione interna che l'anima ne riceve. Se un rimprovero, insomma, avesse da muoversi ai grandi riformatori, non sarebbe certamente quello di avere esaltato l'infallibile esteriore autorità della Bibbia; essi (e Lutero specialmente) ci fanno invece l'effetto di essersi spinti, se mai, nella direzione opposta: verso un soggettivismo eccessivo e poco scientifico, in fatto di critica biblica.

Ad ogni modo, chi non è accecato da spirito partigiano è costretto ad ammirare la grandezza e la perspicacia dei riformatori del secolo decimosesto, anche nella questione dell'autorità in materia di fede; diedero prova d'una intuizione meravigliosa, dati i tempi e la loro posizione di combattimento: intravidero che si poteva e si doveva distinguere nella Bibbia fra quello che è e quello che non è « parola di Dio ». — Oh! ben sappiamo che il principio dell'autorità esteriore non tardò in seguito a prendere la sua rivincita, nè era possibile storicamente che ciò non avvenisse. Dopo di loro, e già in parte con loro, il fervore religioso che così facilmente risponde con intolleranza alla intolleranza e il desiderio di contrapporre agli assalti della miscredenza o dei controversisti cattolici una risposta categorica indiscutibile, favorirono tosto la consuetudine di ricorrere alla Bibbia con lo stesso spirito e con la stessa fiducia nella sua assoluta infallibilità, che gli avversarii continuavano a riporre nella Chiesa. E così si giunse sino alla funesta teoria della ispira-

zione letterale della Santa Scrittura, teoria che sorse quale reazione contro l'arido razionalismo ed il gelo religioso del secolo 18°, ma che non poteva avere lunga vita.

E non l'ebbe. *In seno al protestantesimo da esteriore e trascendente la nozione dell' autorità è sempre più diventata interiore e morale;* alla regola promulgata dalla Chiesa si sostituisce la potenza spirituale dell' evangelo; al posto della legge che prescrive e costringe si mette lo spirito che ispira e persuade.

Nè per questo si viene a negare una autorità speciale alla Bibbia. Anzi, uno dei meriti del movimento evangelico si è di averne rivendicato e di continuare a rilevarne l'autorità eccezionale, unica, non formale, non esteriore, ma dovuta essenzialmente al valore intrinseco del suo contenuto centrale. Non è l'autorità di un codice, d'una legislazione, d'un sistema, d'una dogmatica; è autorità per la vita morale e spirituale dei credenti e non mai per alcuna questione scientifica o d'altra natura che non sia puramente religiosa (1). E noi

---

(1) Facciamo osservare che la Chiesa Romana mantiene il principio dell' autorità completa ed assoluta della Bibbia in tutte le sue parti e per tutte le questioni. Ma l'autorità della S. Scrittura si è confusa effettivamente con l'autorità della Chiesa, e ne dipende. E quale n'è stato il risultato? La storia della Chiesa Romana sta lì a dimostrare che quando una cosa trae il suo valore non da sè medesima ma dall' autorità che la garantisce, il suo valore è assorbito dal valore dell' autorità che garantisce; quanto più la Chiesa prese la Bibbia sotto il suo patronato, tanto più divenne insignificante l'azione della Bibbia stessa nell'elaborazione della dottrina romana. È forse favorita la diffusione e la

andiamo più oltre e diciamo che la fede istessa non può fondarsi sull' autorità morale e spirituale della Bibbia, che è esteriore all' uomo ed ha quindi bisogno d' essergli prima dimostrata, nè sulle dottrine bibliche per quanto belle e sublimi, perchè occorre che prima gli siano provate come vere, e per ciò non costituiscono che autorità derivate, indirette.

Concludendo, diremo dunque che l' autorità della Bibbia, sebbene grandemente superiore all' autorità della Chiesa, appartiene al medesimo ordine: è esteriore; deve essermi dimostrata mediante una serie di ragionamenti, e quindi non può costituire il punto di partenza, il primo fondamento della mia certezza in materia di fede.

§ 4 — Giunti a questo punto, dopo di avere stabilito che l' autorità prima e determinante in materia di fede non può trovarsi nè in una chiesa nè in un libro, ci rimane da precisare quale sia l' autorità sovrana per la vita religiosa cristiana.

Vedemmo, incominciando, che l' autorità prima e suprema per ogni uomo è la coscienza morale. L' obbligazione morale esige la sottomissione della nostra volontà; « è un dovere di credere al dovere »; il dubitare del dovere e del suo valore assoluto non è soltanto un errore o una leggerezza, è una

---

lettura della Bibbia da coloro che insegnano che « ogni sillaba di essa ci deve ispirare il medesimo rispetto che le particelle eucaristiche, perchè contiene lo Spirito Santo »? I lettori lo sanno; e meco converranno che è proprio il caso di applicare la *boutade* di Voltaire: « Sacrée elle est, car personne n'y touche! »

colpa. Ogni uomo normale lo sente perfettamente. Se la coscienza morale non è una autorità, non esiste per l'uomo autorità di sorta.

Orbene, l'autorità suprema per la vita religiosa non può appartenere ad un ordine diverso, nè può esercitarsi su di me in modo diverso. Ma quale oggetto esteriore produrrà sulle mie facoltà morali quella impressione, quella esperienza che possa determinare una fede religiosa cristiana? — Io riguardo al centro della storia, e la mia attenzione è attratta da una personalità che non posso ignorare e che non ho il diritto di considerare con leggerezza, perchè presenta dei caratteri per i quali s'impone alla mia coscienza morale: Gesù di Nazaret.

Perciò dichiaro essere stato egregiamente detto (da Alessandro Vinet) che « il Cristo è la coscienza della coscienza », e affermo che *la persona e la parola di Cristo sono autorità per la mia fede in quanto s'impongono e nella misura in cui s'impongono alla mia coscienza.* In altri termini, la mia fede, nata da una esperienza affatto specifica che il Cristo produce in me (esperienza che appunto si chiama cristiana), non riconosce autorità più diretta ed immediata — e che abbia quindi maggior valore per essa — di quella persona storica, la cui vita, il cui esempio e le cui parole sono diventati in me una forza morale ed un principio di vita religiosa, spirituale.

Ma prima di sviluppare come si conviene tale asserzione, occorre dissipare subito un malinteso e rispondere ad una *obiezione* che potrebbe facil-

mente muoverci il lettore. Quella persona, ei ci dirà, come la conoscete? La conoscete per mezzo della Bibbia! Voi non sapete nulla sul conto di Gesù Cristo tranne quello che riferiscono le testimonianze di coloro che lo hanno veduto e udito; la vostra fede poggia dunque sugli scritti del Nuovo Testamento.... ed eccovi per ciò ricondotti effettivamente al punto che avete combattuto ed escluso un momento fa: la fede, dopo tutto, è fondata sull'autorità di un libro!

Ebbene, no; non si tratta affatto, per ora, dell'autorità dei libri sacri. Chi non possiede ancora la fede, prende il libro che ha dinanzi a sè, per quello che è: un documento storico; un documento che, al pari di ogni scritto umano, è soggetto alla critica e non possiede ancora altra garanzia che il carattere dei suoi autori ed il suo valore intrinseco. Ora, queste garanzie sono già ampiamente sufficenti per indurci a prendere il Nuovo Testamento in seria considerazione. La critica può contestare tale o tal'altra parte di esso, ma non può negare che la testimonianza del Nuovo Testamento nel suo insieme emana dalla cerchia dei primi discepoli di Gesù e che per conseguenza costituisce un documento autentico e degno d'essere creduto in ciò che narra della persona e dell'opera di Lui. Quando una certa critica, oltrepassando ogni limite, giunge a contestare la credibilità della massima parte dei libri del Nuovo Testamento ed a porre in dubbio la realtà storica della persona di Gesù Cristo, essa tradisce i suoi fini poco scientifici, e, rivelando la propria parzialità, perde ogni credito

presso le persone di buon senso e gli studiosi sereni e coscienziosi.

Or dunque quei documenti, i quali non hanno ancora per me che l'autorità di libri scritti da uomini sinceri ed incapaci di trarmi in inganno, mi presentano e propongono alla mia attenta osservazione una persona eccezionale.

Anzitutto, quanto più attentamente osserviamo Gesù Cristo, tanto più ci persuadiamo essere egli l'uomo più completo e normale che sia vissuto sulla terra: nel suo carattere vediamo unite alla perfezione certe virtù che sembrano opposte e che, presso gli altri uomini, si escludono o si limitano a vicenda; in lui, invece, si completano e si confondono senza sforzo, nella più luminosa armonia: austerità e tenerezza, dignità e umiltà, energia e rinunzia....

E questo è poco ancora; v'è inoltre un fatto della più alta importanza, la cui certezza ed evidenza non è possibile mettere in dubbio: egli si attribuisce una sovranità morale e religiosa assoluta, *un' autorità infallibile.* Ha egli avuto il diritto di farlo, più di Maometto e degli altri fondatori di religione i quali al par di lui si presentarono al mondo come rivestiti di divina autorità?

La questione si riduce propriamente a sapere s'egli abbia avuto il diritto di rivendicare tale autorità. E per giungere a saperlo, occorre che noi osserviamo ancora più accuratamente la sua vita: subito rileveremo ch'egli ha sentito e proclamato di essere perfettamente *santo.* Notate, non abbiam detto che rileviamo la sua santità,

ma bensì *la coscienza ch' egli ha avuto della sua santità.* E la cosa è molto diversa. Infatti, se conoscessimo unicamente l' impressione da lui prodotta sui suoi seguaci e non possedessimo che la loro testimonianza, potremmo sempre legittimamente diffidare di codesta testimonianza, o non ritenerla convincente in modo assoluto; e questo non già perchè gli apostoli avrebbero potuto non essere sinceri, ma perchè l' affetto e l' ammirazione per il Maestro avrebbero facilmente potuto velare in qualche modo la loro chiaroveggenza e celare, ai loro stessi occhi, macchie e imperfezioni di lui, sia pur leggerissime, ma reali e sufficenti per rendere insostenibile la nozione della sua perfetta santità.

Ma noi abbiamo la testimonianza che Gesù ha reso di sè medesimo! Egli ha categoricamente affermato d' essere nella vita intima, come in quella esteriore osservata e sorvegliata dagli uomini, immune di qualsiasi macchia morale, in armonia perfetta con la volontà di Dio; in ogni parte dei vangeli risplende la coscienza ch' egli ha avuto della sua santità. Il qual fatto riveste una importanza capitale che i miei lettori sapranno valutare. Se, infatti, reale non fosse questa santità di cui Gesù Cristo esplicitamente dichiara di avere coscienza, voi dovreste logicamente giudicarlo orgoglioso e fanatico sino alla cecità, perchè, mentre sa con prontezza e precisione additare il male in altrui, non ne discerne traccia alcuna in sè medesimo.... Io lascio a voi di spiegare l' incoscienza o l' ipocrisia spaventosa di questo che pure, per unanime

consenso, è riconosciuto ed esaltato come il migliore degli uomini.

La santità perfetta implica l' *infallibilità* nella sfera religiosa — Dico: nella sfera religiosa, escludendo le altre. Gesù non ebbe l' onniscienza, nè i vangeli gliel' attribuiscono. Gesù fu uomo del suo tempo e certamente ignorò una quantità di nozioni che oggi possediamo. L' autorità di Gesù non dipende dalle sue conoscenze in fatto di geologia, d' astronomia, d' etnografia, di critica; poteva non avere idee conformi alla verità scientifica sull' origine e la forma della terra, sul sistema solare ed anche sui problemi storici e letterarii dell' Antico Testamento. In tali questioni non ha avuto, *e non ha preteso di avere* autorità speciale, e tanto meno infallibilità.

Ma in materia *religiosa?* In questioni d'ordine puramente morale e spirituale poteva egli errare? No! Santità qui equivale ad infallibilità, perchè è chiaro che Egli, essendo santo, non poteva, negl' insegnamenti dati espressamente come verità, oltrepassare i limiti delle conoscenze sicure. Essere santo e parlare di cose sante senza sapere, senza conoscere, è assolutamente inammissibile.

Quest'autorità, tuttavia (lo riconosciamo senza difficoltà) è ancora esteriore, poichè si fonda su di una serie di osservazioni e dipende dalla nostra facoltà di argomentare. Ma *da esteriore diventa interiore*, trovando la sua sede in ogni coscienza d'uomo che si metta in contatto diretto con la persona del Cristo. Egli ispira un rispetto assoluto ed una fiducia senza limiti; inspira un sen-

timento più intenso, anzi diverso, che la semplice ammirazione, perchè nel contemplarlo si acquista la certezza di avere in lui la realtà dell' ideale che la nostra coscienza intravede e sente di dovere attuare. L'uomo che conosce sè stesso, messo di fronte a Colui che ha detto: « Io sono la via, la verità e la vita », esclama: Ecco Colui che aspettavo: l' Ideale personificato! E non dice solo: autorità; dice addirittura: evidenza, certezza. Questa evidenza e questa certezza le attinge nella corrispondenza dei bisogni eterni della sua anima con la risposta di Gesù Cristo.

La coscienza morale, dunque, riconosce in Gesù Cristo la realtà dell' ideale di bene cui essa aspira, e dal contatto suo con la persona di lui nasce la fede; nata da questo contatto, da questo rapporto, la fede trova sempre il suo fondamento più saldo in tale rapporto medesimo e nelle intime esperienze ch'esso determina. Quivi risiede l'autorità suprema per la fede.

E non si tratta soltanto della persona ma naturalmente anche dell' insegnamento di Gesù Cristo, delle sue parole che sono di somma autorità per noi in quanto si legittimano quotidianamente nell'esperienza morale e spirituale. Quando i vangeli ci riferiscono ch' Egli « parlava con autorità », questo, oltre a significare che la sua personalità morale sommamente autorevole conferiva forza di persuasione alle sue parole, viene a dire che le sue parole istesse sapevano destare piena fiducia negli ascoltatori, perchè trovavano la via del cuore e della coscienza, e toccavano quel fondo vivo ed

intimo dell'uomo per cui si aderisce, si accetta, dicendo: questo è bene, questo è e deve essere così, perchè lo *sento*, e pur sentendolo vivamente non so sempre con chiarezza spiegarlo nè esprimerlo con parole adeguate.

Quanto diciamo di Gesù Cristo si estende agli scrittori biblici, nella misura in cui essi posseggono lo spirito di lui. Ecco dunque dove risiede veramente l'autorità della Bibbia! Non nella lettera, ma nell'esperienza che facciamo dell'Azione Vivente di cui la Bibbia racchiude le molteplici testimonianze. Le esperienze religiose d'un S. Paolo c' ispirano fiducia; i ricordi autentici del Cristo che gli evangelisti ci hanno trasmessi c'ispirano fiducia; i salmisti che esprimono così mirabilmente i moti religiosi del nostro cuore c' ispirano fiducia; la magnifica influenza salutare che la Bibbia intera ha esercitato sempre in tutti gli ambienti in cui è stata letta e meditata, c'ispira fiducia.... E così ci sentiamo indotti a farne ancor noi la personale esperienza; e una volta fatta l'esperienza che la Bibbia, lungi dall'essere una semplice raccolta di scritti più o meno interessanti o un venerabile documento del passato, contiene fra le morte lettere un gran soffio rigeneratore di vita spirituale, soffio divino che in Cristo raggiunge il massimo della purezza e dell' intensità — la nostra fede è oramai fede di esperienza, fondata su base granitica. Onde può dirsi che la Bibbia trae la sua autorità: 1°) dall'autorità della persona di Gesù Cristo che ne costituisce il centro vitale; 2°) dall'autorità della esperienza cristiana normale.

Abbiamo sin qui parlato sempre di « fede », atto morale di fiducia che non può avere mai altro oggetto che una persona vivente. Ora, la fede religiosa cristiana s'intellettualizza, come può, in credenze, si esprime in formule dottrinali e dogmatiche: credenze, formule, dottrine e dogmi che vanno sempre soggetti a mutamenti ed a perfezionamenti, poichè rappresentano lo sforzo del pensiero delle generazioni di credenti per esprimere e fissare l'eterna realtà della fede; sforzo continuo e sempre rinnovato che, dovuto alla imperfezione e alla evoluzione dello spirito umano, non giungerà mai alla espressione perfetta, alla formola assolutamente esatta della fede. Non contestiamo (chi potrebbe contestarla?) l'utilità, anzi la necessità dei dogmi e delle formole dottrinali, per tradurre la fede e presentarla sotto una forma afferrabile, in armonia con la mentalità d'una data epoca; le idee e le parole sono indispensabili per comunicare una esperienza qualsiasi. Ma la teologia non è la religione poichè ne costituisce lo studio; e così pure il dogma deriva dalla pietà, la credenza dalla fede...; tanto più, dunque, sarà autorità sovrana in materia di dottrine e di dogmi quell'autorità ch'è sovrana in materia di fede: la esperienza che nella coscienza morale e religiosa dell'uomo produce la persona di Gesù Cristo.

Ed ora, terminando, rivolgiamoci una domanda. Parecchie persone dichiarano di non avere questa fede personale provocata da Gesù Cristo, e quindi

non possono naturalmente sottoscrivere a quanto siamo venuti esponendo riguardo all'autorità in materia di fede — Ebbene, chiediamoci: Come mai *non tutti* fanno l'esperienza cristiana?

Ricordiamoci che, per giungere a fare quelle esperienze che costituiscono il fondamento e diventano l'autorità sovrana per la fede, è posta una condizione di natura essenzialmente morale che sarebbe grave errore considerare con leggerezza: *bisogna volere!* Volere che cosa? Un'autorità qualunque cui sottomettersi ciecamente? Una Chiesa, un Libro, una dottrina, una persona che ci dispensino di cercare e di conquistare la verità? Questo, bisogna volere? Ah no! Bisogna volere ciò che si può richiedere da ogni uomo e che per ogni uomo è obbligatorio: volere il bene, *volere fare la volontà di Dio*, come disse Gesù medesimo (1).

La volontà è l'uomo; senza la volontà non si ottiene nulla di duraturo nè si può sperare nulla di grande: in educazione, in morale, in religione, ovunque, la molla è là, il fulcro è là: bisogna volere, volere con volontà ferma e sincera. Se adunque alcuno *vuole* praticare il bene, nell'ascoltare il Cristo ripete: « Nessuno parlò giammai come costui! Nessuno mi legge meglio nell'anima; nessuno m' ispira maggior fiducia; nessuno mi solleva più in alto verso Dio; in lui io scopro il Bene personificato; nella comunione con lui sono capace di qualche cosa di più e di meglio che la

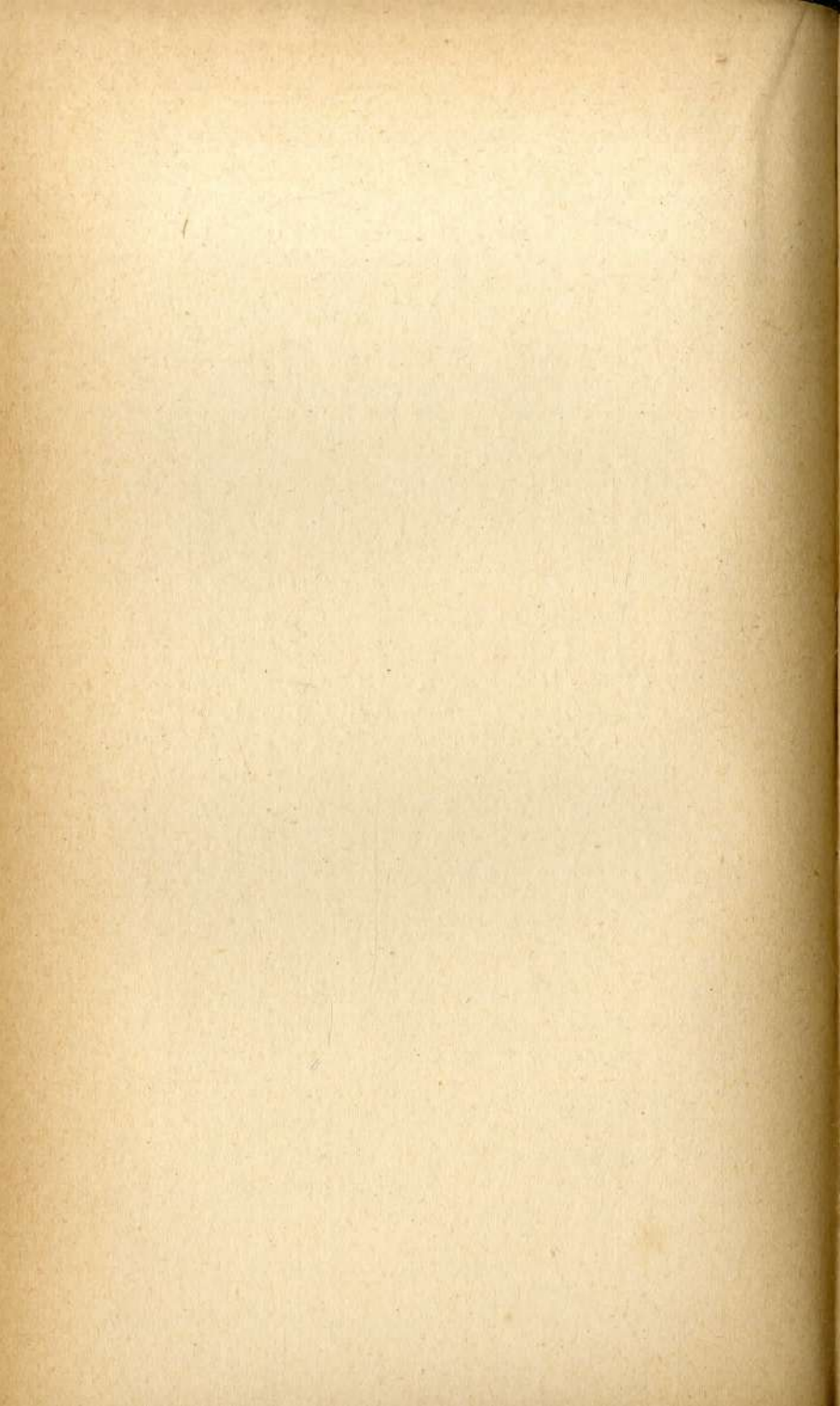
(1) Evangelo di Giovanni, cap. 7, vers. 17.

moralità corrente.... » Egli non tarderà a far l'esperienza della energia santificatrice che emana dal Cristo.

Notatelo bene, lettori miei: qui non trattasi di esperienze religiose la cui autenticità possa essere revocata in dubbio, ma della realtà più certa della vita nostra. Se alcuno non crede al dovere e non riconosce nel bene la realtà suprema e nella legge morale il fondamento primo della certezza.... su costui il Cristo non produrrà alcuna impressione perchè a costui manca il senso atto a percepire la grandezza di Cristo e manca la possibilità di fare le esperienze cristiane. In tal caso bisogna parlare d'infermità, di deformità...; che mai volete dire a chi nega di possedere il senso del dovere?

Ma quando la coscienza morale non è stata falsata o atrofizzata, e quando d'altro lato la luminosa figura del Cristo non è velata e resa irriconoscibile da una certa teologia, quando insomma una coscienza schietta e umile è posta di fronte al *vero* Gesù Cristo, essa non tarda a subirne il fascino singolare ed è trasformata da quella visione e da quel contatto, come dal più efficace principio di trasformazione che il nostro spirito possa conoscere.

Essere dunque scrupolosamente sinceri, avere la volontà ferma di fare il bene ed avvicinarsi con serietà d'animo a Gesù Cristo; questa è l'unica via da scegliere per avanzare verso la fede; è l'unica via per giungere a comprendere dove si trovi la suprema autorità in materia di fede.

ERNESTO COMBA.

IL PECCATO

I.

Ovidio scrisse « *Video meliora proboque, deteriora sequor* ». E non molti anni più tardi San Paolo scrisse: « *Il bene che io voglio, io non fo; ma il male che non voglio, quello fo* ». Così il più fecondo e geniale scrittore della romana mitologia e della mondanità frivola e sensuale, ed il più profondo ed austero assertore della giovane dottrina cristiana, rappresentarono quasi con le stesse parole la lotta ch' è nel cuore di ogni uomo tra quella forza che invita e persuade a cercare e ad attuare il bene, e quell' altra forza, potente e prepotente, che trascina ed obbliga a commettere il male.

Alla voce del poeta pagano e dell' apostolo cristiano fanno eco le grida dolorose di tutti gli uomini di ogni tempo e di ogni nazione, protestando e imprecando contro il male che in loro stessi lavora e li diminuisce e li distrugge, implorando angosciosamente una qualche liberazione.

Se gettiamo un semplice sguardo sopra la storia delle religioni, apprendiamo che tutti i popoli ebbero, pur non tutti con eguale intensità, il sentimento del peccato.

Che forte fosse questo sentimento presso gli antichi *Egiziani* è dimostrato non solo da alcune

poche esplicite dichiarazioni di peccato contenute in iscritti religiosi e poetici, ma più ancora dalla severità del giudizio cui, secondo il *libro dei morti*, era sottoposta ogni anima, appena separata dal corpo, davanti al tribunale di Osiride: dopo che essa aveva fatto la sua confessione, dopo che era stata pesata sopra la infallibile bilancia della verità e della giustizia, era pronunziata sopra lei sentenza di premio o di condanna.

Neppure alla coscienza dei popoli *Caldei* ed *Assiri*, sebbene siano famosi per la loro crudeltà, furono ignoti il sentimento della colpa ed il rimorso. Alcuni de' loro inni sacri, altamente e puramente inspirati, ci son pervenuti, nei quali troviamo delle vere e proprie confessioni di peccato, come questa: « *Signore, i miei falli sono grandissimi, grandissimi i miei peccati!* »

La religione dei popoli *Iranici*, di cui carettere distintivo è il dualismo fra Ormuzd, lo spirito buono, creatore e sostenitore dell' universo, e Ahriman, lo spirito autore di ogni male, ci rappresenta il dualismo e la lotta anche nell' uomo. Al fine che il genere umano, forviato dagli spiriti cattivi e degradato, potesse risollevarsi, era stata necessaria la rivelazione dello Zend-Avesta e la venuta in terra di Mithra, guardiano degli uomini durante la vita e loro giudice dopo la morte. Nella religione di Zoroastro in somma chiaramente appariscono le lotte interne dell' uomo fra il male ed il bene, la sua libertà di scelta, la sanzione divina che questa scelta richiama.

Presso gli *Indi*, nell' antica naturalistica reli-

gione dei Vedas v' è la consapevolezza della imperfezione e della colpa degli uomini, e del bisogno di ottenere il perdono degli Dei, a' quali si fanno libazioni, offerte, sacrifizî di animali. Negli inni sacri e nelle preghiere il fedele confessa i suoi peccati (qualche frase sembra pure indicare il sentimento di dover rispondere dei peccati de' padri), riconosce di aver meritato il castigo, domanda l' assoluzione. Nel Brahmanesimo poi il peccato è riconosciuto e sentito come esistente in tutti gli uomini, ma la sanzione è diversa per le varie caste, così che quegli stessi delitti che nelle caste inferiori son puniti con la morte, possono essere impunemente commessi dai brahmani: basta a questi di recitar tre volte con raccoglimento i passi più sacri dei Vedas e alcune formule misteriose, per ottenere l' assoluzione di tutti i lor falli, di tutti i delitti immaginabili e possibili. Nessuno può mai uscir dalla casta in cui è nato; e il peccato più grave è quello di fare cosa che oltrepassi i diritti della casta cui si appartiene.

Contro il terribile dispotismo teocratico esercitato dalla casta brahmanica, che opprimeva e soffocava le altre nel formalismo e nel fanatismo, venne la riforma religiosa e sociale del savio che nella solitudine meditò sopra i mali e i dolori umani, e nel dolore fece consistere la verità, e nel dolore, comune retaggio di tutti gli uomini, stabilì la legge dell' uguaglianza. Potrebbe dirsi che Buddha, nel pessimismo che gli fece guardare la vita come un inevitabile succedersi di sofferenze, ebbe del peccato un concetto esagerato, poichè egli stimò

che non soltanto le passioni triste ed i desideri viziosi ed impuri debbono essere combattuti e soppressi, ma tutti i desideri senza eccezione, essendo il desiderio per sè stesso il male, la causa del dolore. Egli quindi esagerò e tirò fino alle estreme conseguenze la già vecchia dottrina indiana della estinzione del desiderio.

Presso i *Cinesi*, nel Confucianesimo, il peccato fu considerato come derivante dall'eccesso dei desideri e delle passioni. Ma il sentimento di vergogna che un uomo ha per i suoi vizî e quello di avversione che ha per i vizî altrui sono il principio dell'equità e della giustizia. Così l'uomo può ritrovare l'equilibrio morale ed essere liberato dal peccato.

Presso i *Greci*, nel continuo mutarsi e rinnovarsi dei miti e delle credenze religiose, il sentimento della colpevolezza dell'uomo perdurò in ogni tempo. Ogni greco sacrificava vittime agli Dei per propiziarseli e per farsi perdonare le offese e le colpe. Vivissimo fu poi il sentimento del peccato in alcuni poeti: in Esiodo, per esempio, che rimpiangeva l'età dell'oro e lamentava che nell'età sua *il male non fosse neppur più combattuto dal bene e il vizio trionfante opprimesse la virtù;* in Solone, il quale nelle sue elegie minacciava ai perversi l'ira di Giove e ricordava loro che la pena del delitto, anche se tarda, raggiunge sempre gli empî oppure i loro discendenti; e in Esopo, e in Pindaro, e, sopra tutto, nei tragici i quali spesso rappresentarono i colpevoli, sopra il capo dei quali, anche se inconsci, la punizione dei delitti piomba

inevitabile. Dai filosofi greci, che badavano a correggere le superstizioni volgari, il sentimento del peccato venne teorizzato. Frammenti etici molto notevoli si trovano nei filosofi pre-socratici, specialmente in Democrito e in Pitagora, il quale derivava la legge morale dalle leggi numeriche dell' armonia universale. I sofisti con il loro soggettivismo e con il loro relativismo giunsero alla negazione della vita morale; ma contro loro si levò Socrate a insegnare che il peccato nasce dall' ignoranza e che perciò basta che l' uomo sia illuminato perchè egli torni alla virtù, via maestra per giungere alla felicità. Dopo Socrate venne Platone, e vennero poi e Aristotele, e Teofrasto, e gli stoici con i loro austeri precetti; e tutti quanti affermarono la necessità e l'esistenza di una legge morale che s' impone all' uomo e deve prevalere sopra le cattive tendenze e anche sopra gli immediati vantaggi di lui.

Non meno forte troviamo il sentimento del peccato presso i *Romani*, sia che li guardiamo nei primi secoli della loro storia, sia che li esaminiamo dopo la trasformazione operata in loro dalla cultura e dalla filosofia greca. Ci limiteremo qui a ricordare che nel Tartaro virgiliano non soltanto sono puniti coloro che osarono sfidare ed offendere gli Dei, ma anche quelli che han battuto i padri, quelli che hanno ordito frode ai clienti, gli avari, gli adulteri, i violenti, i mancatori di fede, i traditori, i dissipatori del pubblico denaro, gli incestuosi, ecc. (1). Ricorderemo anche che Cicerone

---

(1) *Aeneis*, VI, 607-627.

riconosce l'esistenza di una legge morale universale, cioè della coscienza, legge unica, eterna, immortale, che comprende in sè tutte le leggi e abbraccia tutte le età (1). Questa legge è in ogni uomo e ad essa deve ogni uomo ubbidire. Così fa — o almeno dice di voler fare — Cicerone che esclama: « *Mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo!* » (2).

Bisogna tuttavia riconoscere che, ad onta di queste nobili dichiarazioni, il problema del peccato restava assai lontano dalla sua soluzione. Possiamo ben dire che, sebbene tutti i sistemi religiosi ai quali abbiamo accennato riconoscessero e definissero con più o meno d'esattezza il peccato e incitassero a combatterlo, nessuno di essi tuttavia porgeva armi adeguate alla lotta, nessuno aveva trovato il mezzo di dar requie e tranquillità allo spirito umano, vivificato dal desiderio e mortificato dall'incapacità di raggiungere la perfezione morale.

Qualche cosa di meglio troviamo presso il *popolo ebreo*, il quale, fino dal suo costituirsi in nazione, era stato educato in modo specialissimo a riconoscere il peccato e ad odiarlo. Questa educazione procedeva prima di tutto dal Decalogo, poi dai molti e minuziosi precetti della legge morale, e poi anche dai riti della legge cerimoniale e specialmente dai sacrifizî, de' quali, benchè fossero di varie specie con significati particolari differenti, l'idea essenziale era l'espiazione del peccato ottenuta per mezzo

(1) *De republica*, III, 14.
(2) *Ad Atticum*, XII, 28.

del sangue, cioè con l'offrire a Dio la vita di una vittima innocente in luogo della vita del peccatore. Nè l'idea rimase prigioniera nel rito; ma spontanee e sincere confessioni di peccato, e personali e collettive, furono fatte in ogni tempo al Signore con parole commosse. I profeti poi furono risvegliatori delle coscienze ogni volta che queste accennarono ad addormentarsi, e non risparmiarono i loro rimproveri nè al popolo nè ai re, e non cessarono mai di incitare tutti al pentimento, insistendo spesso nel concetto che ogni uomo deve rispondere de' suoi propri peccati, dichiarando con sublimi espressioni che Iddio vuole il sacrifizio del cuore e che Egli non gradisce le preghiere che partono da cuori ingiusti e traboccanti d'odio. E tuttavia il popolo ebreo, anche quando non si corruppe con l'idolatria dei popoli vicini, fu sempre proclive a considerar la religione come una cosa esterna, formale; e — come vedremo meglio quando dovremo parlare di Gesù — esso ricercò la giustizia e la santità più nella scrupolosa osservanza degli atti e delle cerimonie che nella purezza e nella bontà dell'animo.

II.

Nei tempi nostri, non meno che negli antichi, debbono essere riconosciute l'esistenza e la dominazione del peccato. (1) Oggi sono chiare e forti,

---

(1) Cfr. James Orr, *Sin as a problem of to-day*, London, 1910; Frank Thomas, *Fictions ou réalités?*, Genève, pag. 213 segg.; William James, *L'Expérience religieuse*, Paris, Chap. V—: W. E. Orchard, *Modern Theories of sin*, London, 1910.

forse più che in qualsiasi altro momento della storia, le proteste contro le iniquità e le ingiustizie individuali e sociali, ed echeggiano sonoramente nel mondo intiero.

Alcuni, è vero, cercano di scemare l' importanza del peccato; altri, vagheggini e letteratucci da strapazzo, ne traggon solo pretesto di divertimento e di riso; altri lo credono un parto o una malattia dell' immaginazione; altri son giunti fino a negarne l' esistenza, o per lo meno a considerarlo come una cosa trascurabile e quasi legittima ogni volta che non assuma la forma del delitto. Ma tutti costoro sono dei superficiali, se pure il loro atteggiamento altro non sia che un vano tentativo di fugare il senso di sgomento che dà loro il loro peccato, negando il peccato stesso.

Ma chi ha fior di senno non può accettare teorie così strane. Il peccato — il male morale — è pur troppo un fatto d' esperienza generale, che ogni giorno si manifesta in mille e mille aspetti: nei vizî grossolani e ne' più raffinati, nelle ingiustizie, nelle prepotenze, nelle viltà, nei delitti. E le sue conseguenze sono così gravi e funeste, che si può affermare che in esso è la causa della maggior parte dei dolori del genere umano. Ogni uomo soffre per i falli che egli commette, ma ancora per quelli che commettono gli altri. Quante case, che potrebbero essere soavi asili di pace e d'amore, diventano dei veri inferni per causa o della pigrizia, o della dissolutezza, o dell' infedeltà, o dell' avarizia, o della frivolezza, o della smania del lusso, o della brutalità di un uomo o di una donna! E

quanti inesperti ragazzi, e quante tenere fanciulle, cacciati nel fango materiale e morale dai vizî dei loro parenti! E quante malattie causate dalla lussuria e dall' ingordigia; e quante altre, insieme con risse e ferimenti e uccisioni, dall'uso e dall'abuso di quegli schifosi intrugli velenosi che son chiamati liquori! Che dire poi della schiavitù antica e moderna, e in genere di tutte le tirannie e di tutte le ingiustizie politiche e sociali, delle quali il triste peso grava su migliaia e su milioni di persone? Che dire delle guerre scatenate dall' ambizione o dalla libidine di conquista, e scatenanti a lor volta le più fiere passioni nelle stragi e negli orrori senza numero e senza nome? Che più? persino de' terremoti, di questi immani disastri che mietono talora in pochi istanti migliaia di vite, le conseguenze sarebbero molto meno funeste se ne' costruttori di case fosse meno amor del guadagno, se tante dimenticanze e negligenze colpevoli fossero evitate. Ben possiamo dunque affermare che della maggior parte dei dolori umani sono artefici gli uomini stessi, i quali fanno ciò che non dovrebbero e tralasciano ciò che dovrebbero fare.

Arriviamo così a poterci formare un concetto abbastanza chiaro della essenza del peccato.

Alcuni pensarono che l'essenza del peccato sia la *sensualità*, ma è facile vedere che questa non è che una delle tante forme che il peccato può assumere. La maggior parte dei teologi cristiani ritiene invece che sia l'*egoismo:* l'egoista fa di sè stesso il centro della sua vita, nè altro movente nè altra regola conosce che il suo proprio vantaggio. Ma

una tale definizione in primo luogo si presta ad un deplorevole equivoco, poichè l'amore e la cura di sè stesso, quando non ledano altrui, sono non soltanto legittimi ma doverosi; in secondo luogo non è abbastanza comprensiva, poichè alcune specie di peccato ben difficilmente possono essere contenute nel genere *egoismo*. Ci sembra di essere assai più vicini al vero reputando, con alcuni moderni, che il peccato sia l' *atto inumano per eccellenza* (1), tutto ciò che negli uomini impedisce od ostacola il normale sviluppo, fisico, intellettuale o morale, degli uomini stessi. Peccato è quindi tutto ciò che offende gli altri, poichè sempre offendere altrui è menomarlo. Ma nel nuocere agli altri un uomo nuoce anche a sè stesso; ed anche nuoce a sè stesso con ogni pensiero e desiderio che, pur non tradotto in atto, produce una diminuzione del suo essere morale; ed anche trascurando ciò che può promuovere ed aiutare il suo sviluppo, ciò che può avvicinarlo alla sua meta suprema, il bene.

Il peccato è distruttore: come talvolta un organismo giovane e robusto è in breve volger di giorni o di mesi corroso e disfatto da invisibili numerosissimi microbi, così i peccati, impedendo e contrastando la vita superiore la quale Iddio vuole che cresca nell' uomo, guastano questo e lo rovinano nella sua parte migliore, nel suo vero essere. Perciò la naturale e necessaria conseguenza del pec-

---

(1) A. CHAVAN, *Le Croyant moderne*, Lausanne, 1911, pag. 147; W. H. HENRY, *The heart of sin* in « The Review and Expositor », April, 1912; T. FALLOT, *La Religion de la Solidarité*, Paris, 1908, pag. 17-19.

cato è la morte: ogni peccato « è un passo verso la morte; è una goccia di vita, talora un' onda di vita, che se ne va; è la degradazione e la demolizione dell' uomo tutto intiero ». (1)

E quindi il peccato è anche violazione della legge di Dio. « L' essenza del peccato è un' offesa alla Luce, alla sapienza e alla nostra natura stessa più elevata.... Il peccato contro la nostra natura più elevata può invero dirsi peccato contro Dio, perchè intralcia l' intenzione od il destino che la Provvidenza Divina ha aperti alla nostra iniziativa ». (2)

Qui conviene notare che siamo ben lontani dal pensiero tradizionale che considera la legge morale come imposta agli uomini per effetto soltanto della volontà divina. No; non è una legge arbitraria e capricciosa; è invece conforme alla somma sapienza, all' eterno amore di Dio. Quando alcuno pensa, parla, opera in danno di sè stesso e de' suoi simili, egli viola la legge divina, la quale vuole che gli uomini abbiano abbondanza, pienezza di vita. Così egli si allontana dal suo vero bene, rinunzia alla vita, si separa da Dio che è l' autore della vita.

III.

Per comprendere come mai l' uomo si trovi, contro la sua natura, circondato e avvinto dal peccato, conviene tener conto della legge dell'eredità: l'uomo ha con sè, fin dalla nascita, delle tendenze che lo

(1) Chavan, Op. cit. pag. 147.

(2) Oliver Lodge, *Essenza della fede in accordo con la scienza* — Milano, 1910, pag. 95.

predispongono al male per cagione del male che hanno commesso i suoi progenitori. Notiamo soltanto il fatto senza discuterlo, chè gli angusti limiti imposti a questo articolo non ci consentono di trattare nè questo arduo problema, nè quello, non meno arduo, dell' origine del male.

Ricordiamo solamente che la maggior parte dei cristiani, accettando — chi integralmente, chi soltanto nel pensiero sostanziale — la narrazione del capitolo III° della Genesi, spiegano l' esistenza del male con la caduta del primo uomo: questi, cedendo alla tentazione, piombò da uno stato di innocenza e di felicità in uno di peccato e di dolore, trasmettendo poi il peccato e la corruzione a tutti i discendenti.

Diametralmente opposta è la teoria degli evoluzionisti, secondo i quali i malvagi istinti dell' uomo non sarebbero altro che l' eredità dei progenitori bruti. Quelli fra i cristiani che si accostano a questo modo di vedere spiegano che vi fu un tempo in cui, benchè il male esistesse, non era però riconosciuto come tale. L' uomo era innocente solo perchè non si accorgeva del peccato; ma « a un certo punto del suo sviluppo, l' uomo divenne consapevole della differenza fra il bene e il male, sicchè, quando le sue azioni caddero sotto una data norma di condotta, si sentì confuso e peccatore. Perdette così la sua ingenuità animale, ed entrò in un lungo periodo di sforzi e di cadute; nondimeno il sentimento stesso di essere un degradato segna un progresso nella via dell' esistenza » (1).

---

(1) LODGE, Op. cit. pag. 48.

Ma la ricerca, puramente speculativa, intorno all' origine del male deve cedere davanti alla pratica e dolorosa realtà.

Comunque il peccato sia penetrato in terra, certa cosa è non soltanto che esso domina fra gli uomini, ma anche che ogni uomo — lo confessi o no — ha coscienza del suo peccato. Quale uomo non sa di aver molte volte recato danno a' suoi simili, e di aver molte volte impedito il suo sviluppo fisico e morale, e trascurato ciò che era atto a favorire per il bene l' interezza dell' essere suo? Chi vorrebbe, o potrebbe senza arrossire, rivelare altrui tutti i suoi pensieri, tutte le brame da lui cullate e carezzate nel cuore?

La coscienza non soltanto persuade l'uomo che egli è peccatore; gli dice anche ch'egli è colpevole del suo peccato. Se uno che ha mentito ode rimproverarsi, egli è costretto, anche se a parole protesta, a riconoscere nel suo intimo di aver meritato quel biasimo, perchè sente di essere *obbligato* a dire ciò che sa che è vero, a fare ciò che sa giusto. E il fatto che molti di quelli che in teoria negano il dovere gli rendono poi omaggio, ponendo ogni loro maggior cura nel fare ciò che credono giusto, dimostra inconfutabilmente la realtà dell'obbligazione morale.

Potrà la voce della coscienza diventar fioca in chi si abitua a disobbedirle, ma non mai essere soffocata. Chi invece si sforza di ubbidirle, la sente parlare con sempre maggior forza e autorità. Quindi molti moralisti giungono a una vera adorazione della legge morale, divenuta, osserva William Ja-

mes, divinità astratta, oggetto ultimo della credenza.

Il che per altro è poco accettabile: una legge non può darsi senza un legislatore. Nè questo può essere l'uomo, perchè un essere non può obbligare sè stesso e perchè ad ogni modo ad una legge dettata dalla coscienza umana facile sarebbe alla coscienza stessa l'ubbidire. Una legge che s'impone con tanta maestà, con tanta autorità, non può essere che la legge di Dio.

Ecco dunque l'uomo in cospetto della legge di Dio, data sì per il bene dell'uomo stesso, ma non perciò meno imperativa. La legge divina illumina l'uomo facendogli conoscere il suo dovere, ed altresì dicendogli che dalla sua ubbidienza o disubbidienza dipende la sua vita o la sua morte.

Ma ha l'uomo la possibilità di compiere il bene? Non è egli trascinato inevitabilmente a commettere il male da impulsi cui può contrastare, ma che non ha forza di superare?

L'uomo è certamente libero di scegliere il bene, di voler fare soltanto ciò che è giusto, ma è pur schiavo di malvage tendenze, senza forza per compiere il suo dovere. È questa la lotta di cui, come abbiamo ricordato in principio, parla l'apostolo Paolo fra la volontà che si diletta nella legge di Dio e la forza che trae in cattività sotto alla legge del peccato, e che lo fa esclamare: *Misero me uomo! chi mi libererà da questa morte?*

Questo vuol dire che all'uomo non basta la legge, la quale dà conoscenza del peccato e della

sua sanzione, ma non dà forza a compiere il bene, che gli è necessaria una potenza redentrice.

Se v'è una qualche forza atta a liberare dal peccato, è evidente che la maggiore, la vera colpa dell'uomo, starà nel rigettarla. Ma dove esiste una tal forza? Paolo sa di averla trovata, poichè alla domanda angosciosa trionfalmente risponde: *Io rendo grazie a Dio per Gesù Cristo nostro Signore.*

IV.

Passando ora a veder brevemente in qual modo il Cristianesimo consideri il peccato, conviene avvertire che non intendiamo affatto di esaminare e discutere qui le varie teorie escogitate e proposte dai teologi cristiani delle varie scuole e confessioni.

Il Cristianesimo puro e vitale è soltanto quello di Cristo: ci contenteremo quindi di studiare quale sia stato intorno al peccato il sentimento e il pensiero di Lui (1).

Gesù, che fu sempre pratico nel suo insegnamento, non parlò mai del peccato in termini vaghi ed astratti, e non formulò nessuna ben composta dottrina o teoria del peccato e dell'origine sua. Ma appena cominciò a predicare l'Evangelo del regno di Dio, vedendosi circondato da uomini

---

(1) Cfr. I. Breitenstein, *Gesù Cristo di fronte al peccato ed al dolore* in *Rivista Cristiana*, Ottobre 1912, Francis Peabody, *Jésus-Christ et la question morale*, Paris 1909.

egoisti, malvagi e viziosi, dichiarò tutti gli uomini peccatori, e la sua prima parola fu: *Ravvedetevi!*

Senza odio per alcuno, ma pur senza riguardi, Egli volle convincere ogni suo singolo uditore di essere un povero peccatore bisognoso di redenzione; per questo incontrò la più fiera opposizione di quelli che reputavano di essere giusti e santi. Erano questi per lo più farisei e scribi, gente che, pur volendo esser religiosa, non aveva alcun giusto concetto della religione, poichè dava ogni importanza alle forme, alle cerimonie, senza curarsi dell'intimo sentimento. Consideravano come peccati soltanto gli atti esterni che trasgredivano le prescrizioni della legge mosaica; e perciò non potevano rassegnarsi a sentirsi chiamar peccatori loro che avevano tanta riverenza per i libri santi, che tanto scrupolo ponevano in osservare non solo i precetti della legge ma anche le minuzie della tradizione, sottoponendosi a digiuni, a privazioni dolorose, a pratiche disagevoli. Questa esteriore osservanza della legge li rendeva soddisfatti di loro stessi e quindi toglieva loro ogni desiderio di miglioramento morale; li rendeva orgogliosi e quindi li spingeva a disprezzare quelli che non appartenevano alla lor setta; li rendeva egoisti, crudeli, incapaci di occuparsi di altra cosa che non fosse la lor falsa pietà.

Invece la sanzione di Gesù non colpiva tanto gli atti esterni quanto i sentimenti che di questi atti sono le cause. Egli giudicava ugualmente colpevole colui che ha commesso adulterio e colui che ha guardato una donna con occhio cupido e

lascivo, colui che ha ucciso e colui che, pieno di odio per un suo simile, non gli ha recato danno solo perchè glie ne è mancata l'occasione o perchè ha avuto paura dei rigori della legge penale. Così Gesù risaliva alla sorgente delle azioni, e collocava nel cuore la sede del peccato. *Di dentro, cioè dal cuore degli uomini,* egli diceva, *procedono pensieri malvagi, adulteri, fornicazioni, omicidí, furti, cupidigie, malizie, frodi, lascivie, occhio maligno, bestemmia, alterezza, stoltizia* (1). E quelli che con tali sozzure nel cuore si ingegnavano di apparire giusti davanti agli uomini eran da lui paragonati ai *sepolcri scialbati, i quali di fuori appaiono belli, ma dentro son pieni d'ossami di morti e d'ogni bruttura* (2).

Che questa gente superba e convinta, sebbene malvagia e corrotta, di essere giusta e perfetta volesse pentirsi e redimersi non v'era alcuna speranza; perciò Gesù le diceva con santa ironia che l'opera sua non era per lei. Ma dichiarava invece di voler chiamare i peccatori a ravvedimento e di essere venuto per cercare e per salvare ciò che era perito. E quindi Egli andava in mezzo ai miserabili, ai pubblicani, ai reietti della società, a tutti quelli insomma che sentivano e sapevano di essere malvagi o viziosi e che agognavano d'esser liberati dai loro vizî e dalle loro passioni: a tutti questi profondeva il più grande, il più tenero amore. Li paragonava a malati che Egli, medico delle

---

(1) Marco VII 20-23.
(2) Matteo XXIII, 27, 28.

anime, voleva sanare, purificando il loro cuore, cioè i loro sentimenti, i loro affetti, la lor volontà.

Nella parabola del figliuol prodigo Gesù mostra in qual modo sia possibile il *ritorno alla vita.* Conviene in primo luogo che il peccatore riconosca lo stato d'abiezione nella quale per colpa sua è caduto, riconosca di avere offeso il Padre celeste volgendogli le spalle per vivere nel peccato: allora sentirà il bisogno della liberazione.

Quindi è necessario un atto della sua volontà, che è nello stesso tempo una dimostrazione di fede: «*Io mi leverò, e me ne andrò a mio padre, e gli dirò: Padre, ho peccato contro al cielo e davanti a te*». A colui che così vuole e fa, il perdono è subito concesso; appena ritorna a Dio, subito le relazioni normali fra Dio e lui, come da padre a figliuolo, sono ristabilite.

E Gesù quei peccatori che si presentavano a Lui sinceramente pentiti accertava prima di tutto che i loro peccati, per quanto numerosi, erano perdonati, rendendo così possibile il loro cambiamento di vita. Chi sente il peso dei peccati commessi gravar sempre su lui e sa che deve pagarne il fio, come e da che sarà determinato a cambiar vita? Ma chi è stato liberato da quel tristo giogo non vorrà più sottoporvi il collo.

Ma affinchè quest'opera di rigenerazione sia completa è necessario, insegna Gesù, che il cuore, quando è stato liberato da uno spirito malvagio non resti vuoto; altrimenti quello stesso spirito ritornerà ad abitarvi insieme con altri sette peggiori di lui. Occorre cioè che il luogo prima tenuto dalle

passioni e dall' egoismo sia occupato dall' amore: amore verso Dio, amore verso il prossimo.

La fede congiunta all'amore, non lo spavento della pena, sarà d'allora in poi il movente di ogni azione dell'uomo perdonato e rigenerato: dal buon tesoro del suo cuore ei recherà fuori cose buone. Poichè ama Dio, amerà anche la purità, la bellezza, la giustizia; poichè ama Dio amerà ancora tutte le creature di Dio. Poichè ama i suoi fratelli non potrà restare indifferente davanti alla loro angoscia, alle loro miserie, al loro peccato, ma correrà ad aiutarli, a sollevarli, a sacrificarsi per loro. La sua vita sarà per lui una missione, una benedizione per gli altri, una completa consacrazione a Dio, al Padre celeste; sarà una continua manifestazione della potenza della fede in Dio e nell'infinito amore di Dio.

V.

L'insegnamento di Gesù intorno al peccato non ha, per volger di secoli e per succedersi di opinioni teologiche e filosofiche, perduto nulla della sua freschezza e del suo valore.

Sappiamo che questo valore viene negato da' materialisti, i quali molti tentativi hanno fatto per creare una morale indipendente da qualsiasi sentimento religioso: della lor morale essi hanno cercato il fondamento nelle regole di vita imposte all' uomo dalla convivenza sociale. Ma i loro tentativi furono e sono vani, poichè quando l'uomo altro non sia che un materiale aggregato di cel-

lule, alcune delle quali producano il pensiero nel modo stesso che il fegato produce la bile, quando il libero arbitrio sia negato e a regolare le azioni non restino che il piacere e il dolore, quando la coscienza altro non sia che il risultato delle sensazioni dell'individuo e della razza, allora diventano nomi vani senza soggetto la giustizia, il dovere, la virtù, allora non vi può più esser morale, allora, come logicamente sostenne l'Hobbes, l'ordine sociale non può essere fondato che sopra la forza.

Si noti poi che tutti i sistemi filosofici, materialistici o spiritualistici, quando vogliono porre dei principî di morale e di giustizia, sono costretti di andare ad attingerli in quel Vangelo che combattono o fanno mostra di non curare. E non potrebbe essere altrimenti, poichè il Vangelo contiene le più alte parole di moralità e di giustizia che siano mai state pronunziate.

Molto significativo, dice un geniale scrittore cristiano, è il fatto che gli ordini che dà a noi la coscienza sono esattamente quegli stessi che ci dà Gesù Cristo: « non v'è nulla di ciò che Gesù ci comanda che la nostra coscienza non abbia già comandato o almeno presentito; non v'è nulla di ciò che ci comanda la nostra coscienza che Gesù Cristo pure non ci comandi, ma in un modo così chiaro e preciso che nessuna esitazione è più possibile. Possono rimanere certi dubbi, certi timori davanti alla coscienza, ma non più davanti a Gesù Cristo. Si può quindi dire senza esagerazione che, prima di Cristo, la coscienza stava dietro a noi e

ci parlava, senza che la vedessimo, in un modo misterioso; con Lui ella sta davanti a noi e il mistero sparisce; era impersonale, diventa personale; è l'Amico che ci accompagna da per tutto, ci avverte, ci dirige.... Per usare le parole del Vinet, *Gesù Cristo è la coscienza della coscienza*, la coscienza fatta persona » (1).

Veramente Gesù è, com' Egli stesso affermò, la luce del mondo: chi Lo seguita non camminerà nelle tenebre, anzi avrà la luce della vita. Con questa luce penetriamo nelle intime latebre del nostro cuore e ne scorgiamo ogni magagna; con questa luce vediamo che la nostra colpa non consiste nell'aver commesso questo o quel fallo particolare, ma nell'esserci separati da Dio; e vediamo pure che possiamo spezzare il giogo del peccato e ritornare a Dio. Gesù è ancora Quegli che ci rischiara la via che dobbiamo percorrere per ritrovare la comunione del Padre celeste, per ritornare, attraverso il pentimento e la conversione, alle fonti della vita. Egli inonderà poi di raggi vividi e confortanti gli ardui e scoscesi sentieri per i quali dovremo incamminarci per compiere la nostra ascensione, per ottenere quel perfezionamento di tutto il nostro essere che il Vangelo chiama santificazione, per portare il conforto e l'aiuto valido a tutti i doloranti, per condurre all'amore di Dio quelli che ancora ne son lontani. Non tante piccole fiammelle avremo, ciascuna delle quali sia adatta a rischiarare un determinato passo che dob-

---

(1) Frank Thomas, *En route vers la foi*. Genève, pag. 125.

biamo traversare, ma lo splendore trionfante del Sole di giustizia e d'amore, che brillerà su tutto intorno a noi, affinchè da noi stessi possiamo vedere e scegliere, sicuri e forti la nostra via.

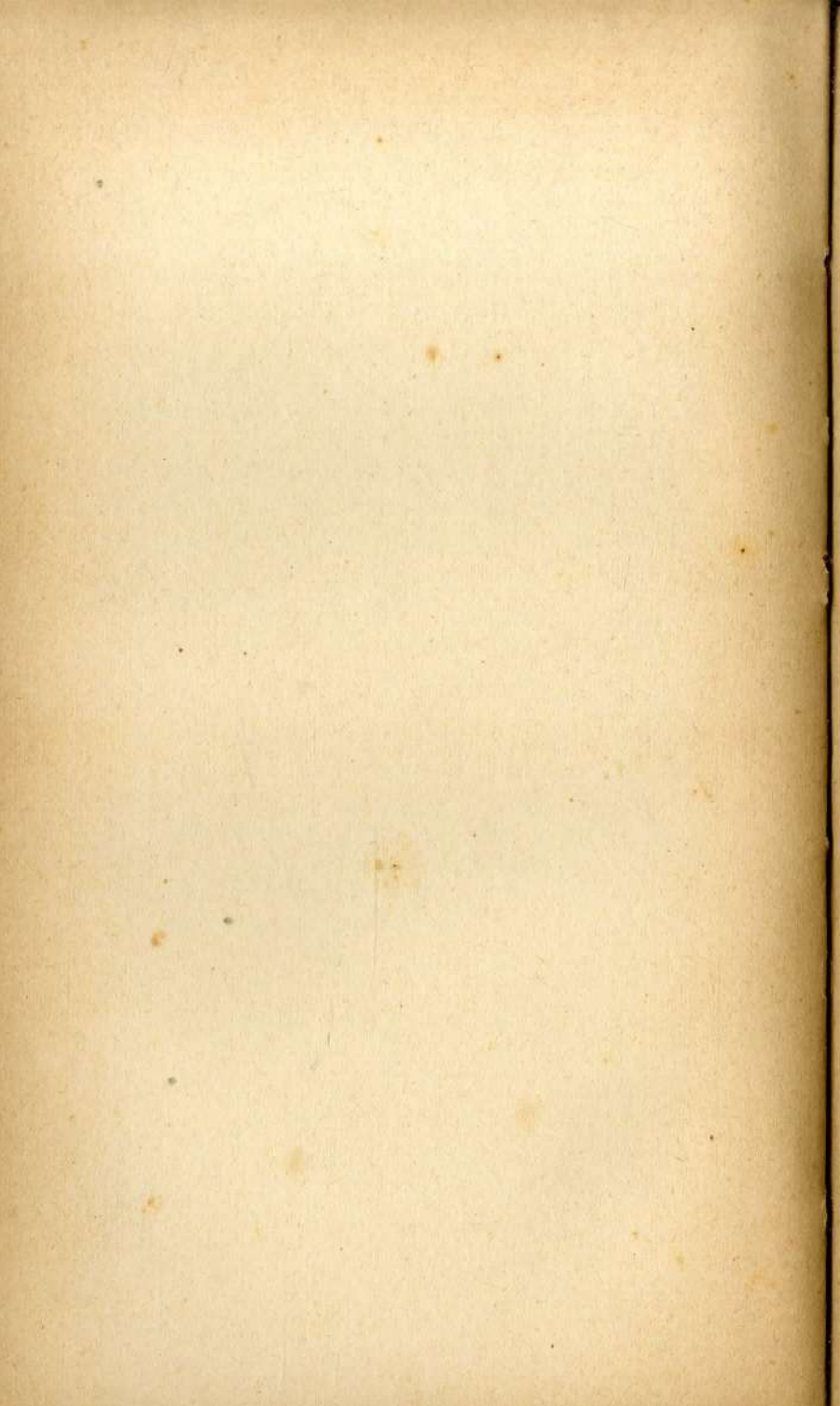
Gesù *può* essere sempre la nostra luce, perchè è stato il nostro esempio: Egli è stato il solo uomo perfetto, il solo uomo perfettamente normale, senza difetti, senza macchie, che ha sempre saputo vincere il male con il bene. Gesù *deve* essere la nostra luce, perchè Egli solo ha le parole di vita eterna, Egli solo è il Salvatore, l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo.

La vittima del formalismo ipocrita, dell'orgoglio sacerdotale, della tirannia incosciente, di tutti i peccati degli uomini, Gesù, pietoso e benevolo perdonatore, l'amore infinito fatto persona, il Figliuolo di Dio cui senza misura è largito lo Spirito del Padre, dall'alto del suo legno d'infamia ci attira a Sè: ci invita a confessare il nostro peccato, ad umiliarci davanti a Dio affinchè sino a Lui si sollevi l'anima nostra purificata. Egli vuole che in noi sia debellato e distrutto il peccato, che del suo Spirito sia compenetrato il nostro spirito, affinchè possiamo nascere ad una nuova rigogliosa vita imperitura, a sentimenti puri, ad affetti celesti, a desideri eterni.

Forse gli ostinati nemici del Cristianesimo saran pronti a ripetere ancora una volta che essi non hanno bisogno di Gesù, e che a loro basta la lor coscienza.... Ma non è, per non dir altro, strano questo superbo rifiuto di ascoltare e di seguire il più autorevole rappresentante e interprete della

coscienza umana? Questo atteggiamento non nasconde forse il timore che la voce della coscienza, interpretata da Gesù, venga a trovarsi in contrasto con gli immediati interessi, o con le ambizioni covate nel cuore? Nella maggior parte di quelli che così parlano non la convinzione che Gesù è degno di essere seguito manca; manca bensì la volontà di sottoporsi alla legge del dovere, del sacrifizio, dell'amore universale....

Ci sembra di vedere il divino Maestro che posa su costoro uno sguardo mestissimo, e mormora sconsolato: *Voi non volete venire a me per avere la vita.*

GIOVANNI ARBANASICH.

Di un concetto moderno del dogma

Parlare di dogma a questi lumi di luna sembra un assurdo. Le aure che respiriamo sono aure di libertà e di progresso, e l' idea di dogma par non far altro che risvegliarci nella mente lugubri ricordi di oppressione e di oscurantismo. Quindi.... alla larga dal dogma!

Il fatto è che viviamo in tempi di reazione; e la reazione, come si sa, sempre trasmoda. Usciti ieri di sotto al giogo del servaggio politico, la libertà già c' inebria, ed eccoci per poco trascinati in braccio all' anarchia. Affrancati appena dalla schiavitù spirituale del Vaticano, eccoci già apostoli di un libero pensiero inteso come pensiero che butta a mare Vaticano regio, papato spirituale, Chiesa, Cristianesimo, dogma, come cose incompatibili con la nostra nuova mentalità, con la nostra coscienza moderna.

O io m' inganno, o è vero però che ci avviamo verso tempi di un sano equilibrio; verso tempi, cioè, nei quali, invece di lasciarci trasportare dalla cieca passione e di buttar a mare ogni cosa a casaccio, noi ci decideremo ad applicare in tutti gli àmbiti, e specialmente nell' àmbito della religione,

il razional principio raccomandato dal grande apostolo: « Esaminate ogni cosa e ritenete il bene ».

E saranno tempi di grandi rivendicazioni. Il Cristianesimo, che non sarà più confuso col romanesimo pagano nella forma e giudaico nell' idea, ricondotto alla sua spiritualità primitiva, tornerà a santificare tutte quante le estrinsecazioni della nostra vita individuale e collettiva. La Chiesa, che morendo come consorteria clericale tornerà ad essere società di credenti, riprenderà nel mondo la sua divina missione in vista del trionfo di quel regno di Dio, che è il regno del Bene in seno alla umanità. E anche il dogma, il povero dogma così vilipeso e aborrito, vedrà giorni migliori. Il mio modesto studio non ha che un' ambizione: quella di preparare in qualche modo la via alla rivendicazione, alla riabilitazione del dogma.

* * *

E prima di tutto: Qual' è la genesi del dogma? Come andò ch' esso apparve nella Chiesa?

Ecco come andò.

Gesù Cristo venne nel mondo, apportatore non di un nuovo sistema religioso, non di una qualsiasi filosofia della religione; e' venne apportatore di una nuova vita, di una nuova energia morale; venne a dare un nuovo indirizzo alla coscienza della umanità; venne a parlare non tanto all' intelletto, quanto al cuore de' mortali. Quindi si capisce ch' e' non avesse bisogno di fondare una scuola: quindi si capisce che per lo scopo che si

proponeva, gli bastassero pochi rozzi pescatori del mar di Galilea. E' non avea bisogno di dotti e di filosofi; avea bisogno d' apostoli; di caratteri; di uomini che pieni dello spirito di Cristo sapessero, come Cristo, vivere e morire per un' idea.

E gli uomini cominciarono ad aprire il cuore al gran messaggio cristiano; le coscienze, svegliate dal loro torpore, trovarono nel dolce Maestro il loro riposo; le anime affamate e assetate d' ideale trovarono nell' ideale proposto loro dal Cristo, quel che loro bastava per il tempo e per l' eternità. Ognuno capiva che il Cristianesimo non era un difficile, intricato sistema accessibile a pochi, ma una salutare esperienza accessibile a tutti. E quanti venian man mano facendo cotesta esperienza, s' intendeano senza parlarsi, s' amavano d' un amore intenso e puro, sentivano il bisogno di vivere assieme in una dolce comunione di spirito, e, quando occorresse, eran pronti a morire assieme in una ineffabile comunione di martirio.

E fu così che nacque la Chiesa. Nacque, quando il clero non era ancora apparso; nacque quindi non come una consorteria clericale, ma come un' associazione di individui che, uniti a Cristo per i vincoli spirituali della fede, avean fatta la esperienza di quella pace nel cuore, di quel riposo della coscienza, di quella redenzione morale dell' io, che Cristo avea promesso a tutti quelli che avrebbero creduto in lui.

Ma di coteste esperienze ch' eran divenute ormai esperienze di molti, di tutti quelli che costituivano la Chiesa, ossia la società dei credenti,

bisognava pur parlarne; bisognava pur tornarci su per la edificazione di « que' di dentro »; bisognava pur proporle al cuore e alla coscienza di « que' di fuori »; quindi, il bisogno, la necessità di dare all' esperienza intima, profonda, spirituale, soggettiva, una espressione adeguata, un involucro, che le servisse di veicolo; quindi, in una parola, la necessità di una formula. E la necessità di questa formula si fe' più che mai sentire quando le eresie cominciarono a insinuarsi nella Chiesa, e a minacciarne la genuinità della dottrina e la purità della vita. Sorgeva un errore, per esempio, che cercava d' introdurre nella Chiesa un qualche concetto nuovo, mitologico, del Cristo, o una qualche nuova teoria eticamente perniciosa; e i credenti meglio adatti alla bisogna, servendosi della conoscenza che possedevano e de' materiali che il tempo in cui vivevano metteva a loro disposizione, creavano una formula che esprimesse il più sinteticamente e chiaramente che fosse possibile la fede della Chiesa, e servisse d' arma ai fedeli per proteggersi contro le seduzioni dell' errore, teorico o pratico che fosse.

Tale, la genesi del dogma.

*
* *

E qui giova renderci un po' conto della fortuna della parola « dogma » nel greco classico, nel Nuovo Testamento, e nella patristica.

Nel greco classico « dogma » ha due significati. Il primo, di « principio », « opinione », « punto di

dottrina » (δοκεῖν, « credere », « pensare »); ed è il significato che troviamo nell' àmbito filosofico. Le scuole filosofiche, per distinguersi le une dalle altre e per tenere assieme i proprî aderenti, doveano definir bene i proprî principî, e determinare esattamente le regole della propria condotta. Questi principî e queste regole si chiamavano, come si vede in Cicerone, in Seneca, in Marc'Aurelio, « i dogmi della scuola ». Il secondo significato della parola è quello che troviamo nel dominio politico, civile, sociale: il significato, cioè, di « decisione », « decreto », « ordinanza, disposizione, stabilita dal Senato », o « legge promulgata dall' Assemblea popolare, e posta sotto la sanzione dell' autorità universalmente riconosciuta ». E questo significato, tratto dallo stesso verbo δοκεῖν, si capisce: un decreto, o una decisione di cotesto genere, non è altro che un' opinione, un pensiero, un principio, che qualcuno manifesta e impone ufficialmente.

Nel Nuovo Testamento, la parola « dogma » non si trova che cinque volte. Due volte col significato politico (in Luca 2: 1, dove il « dogma » è l' editto imperiale che ordina il censimento, e in Atti 17: 7, dove i « dógmata » sono gli statuti di Cesare); in due lettere paoline (Col. 2: 14 e Efes. 2: 15, dove « dogma » è per Paolo la lettera imperativa della Legge in opposizione alla natura intima del Vangelo e al ministerio dello Spirito); nel quinto passo (Atti 16: 4), « dógmata » sono alcune decisioni d' ordine pratico prese dalla chiesa di Gerusalemme. — Sia dunque ben posto in sodo questo fatto importantissimo: Nel Nuovo Testamento gli

autori sacri non chiamano mai « dogma » la verità, l'oggetto della fede, il messaggio evangelico. I termini che nel Nuovo Testamento designano la verità, l'oggetto della fede, il messaggio evangelico, saranno: *εὐαγγέλιον, λόγος τοῦ θεοῦ, λόγος τοῦ χριστοῦ, ῥῆμα θεοῦ, ῥῆμα χριστοῦ, παράδοσις, κήρυγμα, παραθήκη, ὁδός*, termini tutti popolari, scevri d'ogni pretensione scientifica e d'ogni sanzione ufficiale; ma in tutto il Nuovo Testamento non c'è un termine che presenti la verità come cosa che s'imponga agli uomini a mo' d'un codice o d'un decreto d'imperatore.

Ed eccoci ai Padri. Nel linguaggio ecclesiastico de' primi secoli, i Padri seguono le tradizioni delle scuole filosofiche della Grecia. E l'influenza che lo spirito e i metodi della filosofia antica ebbero sulla Chiesa postapostolica, si palesa appunto in questo denominar che si fece « dogma » la verità cristiana. « I padri più antichi », notò già il Lobstein, « non distinguevano ancora il lato teorico dal lato pratico delle dottrine cristiane; ma la tendenza a riserbare il nome di ' dógmata ' alle verità intellettuali poste sotto la sanzione dell'Antico Testamento, di Cristo o degli apostoli, non tardò ad accentuarsi; e arrivati così a scindere l'unità primitiva delle verità pratiche e delle verità intellettuali del Cristianesimo, non dovrà più far maraviglia se a' tempi d'Atanasio o d'Agostino troveremo la parola ' dogma ' ridotta a un senso ristretto, e riserbata soltanto alle decisioni dottrinali de' Padri, de' Concilî e del Papa ». Da codesto momento, dice bene A. Sabatier, « il Cristianesimo, a massimo danno della

propria unità organica, si trovò diviso in due parti: il dogma, o serie di punti dottrinali che bisogna accettare; e la morale, o serie di precetti che bisogna mettere in pratica; gli uni e gli altri ugualmente fondati sull' autorità della Chiesa ».

*
* *

La storia del termine ci dà quindi il diritto di concludere che il dogma non è cosa di Dio, ma è creazione dell' uomo. È un fenomeno storico che, per dirla con A. Sabatier, consta di tre elementi: un elemento di fede, un elemento di cultura, un elemento di autorità.

Dico un elemento di fede; ed è l' elemento che costituisce la base o l' anima del dogma: elemento immutabile, vivente, perchè parte di quella Verità eterna, che non muta e vive. Ecco, ad esempio, i dogmi relativi a Dio, al Cristo, alla redenzione. In quello relativo a Dio è l' affermazione della fiducia del credente in quell' Eterno che, come ben disse Monsignor G. Bonomelli nella sua ultima Pastorale, « i cieli, la terra, il cuore umano, la coscienza, tutta l' umanità proclamano che esiste », e in cui noi tutti come dice San Paolo, « viviamo, ci moviamo e siamo ». In quello relativo al Cristo è un palpito di fede nella personalità profondamente umana e ineffabilmente divina che ha recato all' umanità il vero ideale della vita, e che ha messo l'uomo in relazioni filiali col suo Creatore. In quello relativo alla redenzione è l'eco della esperienza comune a tutti quanti i credenti, che per la fede in Cristo son passati

dalla morte al peccato a una vita di giustizia e di santità. — L'elemento di cultura è nella formula del dogma; è nella espressione umana dell'elemento di fede che permea tutto quanto il dogma. E quest'elemento è fattura della riflessione teologica, la quale, per formarlo, si serve delle cognizioni intellettuali e morali, della filosofia, delle conoscenze scientifiche, di tutti i materiali, insomma, che ha a sua disposizione. Cotesta è la « forma » del dogma; forma, che non può perdurare immutabile come fa l'elemento di fede che costituisce il fondo vivente del dogma, ma che, come ognun capisce, può e deve mutare col mutare che fanno i materiali che servono alla costruzione della formula. Dio, Cristo, l'esperienza del fatto redentore non cambiano; rimangon gli stessi a traverso i secoli; ma la formula che l'uomo escogita per definir Dio, Cristo e codesta esperienza, deve mutare, perchè il nostro concetto di Dio non rimane sempre lo stesso; si arricchisce, per esempio, ad ogni nuovo progresso fatto dalla scienza; il nostro concetto di Cristo si allarga man mano che l'opera del Cristo va passando di conquista in conquista; e la nostra esperienza del fatto redentore si va facendo in noi più sicura e più profonda, man mano che la nostra vita spirituale si va evolvendo e maturando. Per esemplificare: le formule ontologiche, cristologiche, soteriologiche del quarto secolo o del secolo decimosesto erano adatte ad esprimere quel tanto che di Dio si concepiva, quel tanto che del Cristo si credeva, e quel tanto che del fatto redentore si sperimentava ne' secoli quarto e decimosesto; ma coteste

formule sono inadeguate ad esprimere quel tanto che di Dio noi concepiamo, quel tanto che del Cristo noi crediamo, quel tanto che del fatto redentore noi sperimentiamo nel secolo ventesimo. Quindi, in ogni età, per il fatto ch' essa è spiritualmente più evoluta delle età precedenti, la necessità di formule nuove, che adeguatamente ne esprimano la nuova fase della conoscenza, della esperienza e della fede. — L' elemento di autorità, nel dogma, viene dalla Chiesa. « Il dogma » ha detto A. Sabatier, « è un fenomeno della vita sociale religiosa; è un fenomeno della Chiesa. La formula scientifica della fede non diventa un dogma che in seno alla Chiesa, e con la sanzione della Chiesa ». La formula scientifica escogitata dal teologo non diventa dogma che per volontà della Chiesa, ossia della società dei credenti; la quale riconosce in esso l' adeguata, fedele espressione della propria fede, e chiede quindi l' assenso di quelli che voglion far parte della comunità cristiana, alla dottrina così formulata.

*
* *

La Chiesa romana non ammette questa notomia del dogma. Il dogma, per lei, è un tutto in cui la sostanza religiosa e la formula scientifica che l' esprime, si compenetrano in modo da non potersi disgiungere; è un tutto sacrosanto che sfugge all' analisi; è un tutto indiscutibile. Ora, per ammettere un dogma indiscutibile, bisogna supporre una Chiesa infallibile. E il romanesimo, difatti, ammette che il dogma emana dalla Chiesa; ma la

Chiesa lo emana per mezzo de' Concili, della tradizione e del Papa, e così facendo, non fa altro che dar forma e corpo al pensiero di Dio. Chi quindi accetta il dogma, accetta Dio; chi si ribella al dogma, si ribella a Dio; e il ribelle a Dio è degno dell' anatema che accompagna sempre l' espressione del dogma, come il fulmine accompagnava la promulgazione della legge.

La Riforma del secolo decimosesto, spezzando come fece il giogo d' ogni autorità legale estranea alla coscienza del fedele, rigettò implicitamente l' idea tradizionale del dogma, inteso come decreto soprannaturale ispirato da Dio e promulgato da una Chiesa infallibile. Il concetto riformato secondo il quale la fede non era più l' adesione a un' autorità esteriore, ma era una fiducia, un abbandono del cuore alla grazia di Dio rivelata in Cristo; il concetto riformato secondo il quale la Chiesa non era più un organismo di grazie soprannaturali il cui deposito e la cui amministrazione Dio avrebbe confidato a un corpo speciale, ma era la spirituale associazione de' credenti; il concetto riformato secondo il quale il centro dell' autorità in materia di fede non era più nel Papa, nei Concili, nella Chiesa infallibile, ma era nella Bibbia ispirata da quello Spirito che stabilisce fra la Verità rivelata e la coscienza cristiana una relazione di profonda affinità e di celeste corrispondenza, resero il concetto romano del dogma, decreto obbligatorio promulgato da una Chiesa infallibile, assolutamente inconciliabile con l' essenza del protestantismo. Tant' è vero che lo Harnack scrisse:

« La Riforma ha posto fine al dogma ». E mentre la reazione suscitata dall'assolutismo e dalla intolleranza del cattolicismo romano va gridando: « Abbasso il dogma! », erra per l'aer triste il mormorio di un melanconico « De profundis ».

*
* *

E io mi ribello a cotesto « De profundis », perchè sono profondamente convinto che il dogma è necessario. Non necessario ad esser cristiani; chè cristiani si può esser benissimo anche senza dogmi; ma necessario per il bene della Chiesa e per la diffusione del Cristianesimo nel mondo. Dico per il bene della Chiesa. Come farà mai la Chiesa a rendersi conto esatto di quella fede che è la sua vita, se non formula le proprie convinzioni religiose? Come si può concepire una Chiesa che non pensa la propria vita e non traduce in parole cotesto pensiero? E se cotesto pensiero lo esprime quando prega, quando canta, quando spiega l'Evangelo, e perchè mai non lo esprimerebb' ella formulando in modo preciso quello che crede? — E dico per la diffusione del Cristianesimo nel mondo. La propaganda ha bisogno di veicoli; e le formule dogmatiche sono i veicoli che il pensiero religioso prepara al sentimento religioso. « È ben vero », dice il Lobstein, « che la formula può essere la tomba del sentimento religioso; ma è anche vero che codesto sentimento religioso è suscettibile di

risurrezione quando, a traverso l'involucro della formula, giunga a mettersi in contatto con le coscienze e con i cuori ». Andiamo dunque adagio quando si tratta di cantare il « De profundis » al dogma. Io son convinto di non andar tropp' oltre quando dico che la Chiesa, se non pensa, elabora e formula la propria dottrina, manca al proprio dovere di fronte ai credenti che la compongono, e di fronte al mondo a cui ha il dovere di portare la parola del conforto e della vita.

Intendiamoci, però. Quando dico che il dogma è necessario, non di necessità assoluta ma di necessità relativa, io non intendo parlare del dogma nel senso cattolico romano. In codesto senso il dogma è morto; è bene che sia morto; e perchè, se mai avesse a risuscitare, non trovi modo d'uscir dalla tomba, mettiamogli pure sulla fossa un bel blocco di parecchie tonnellate del nostro marmo apuano. Ma io torno al punto d'onde ho preso le mosse. Studiando la fortuna del termine « dogma », abbiam visto come codesto termine sia anteriore al cattolicismo romano; e l'abbiam visto aver due sensi: il senso politico, autoritario, il senso di « decreto », che è il senso adottato dal cattolicismo romano; e lo abbiam visto avere il senso filosofico, il senso di « principio », di « dottrina caratteristica di questa o quella scuola »; e questo appunto è il senso che noi dobbiam dare al dogma moderno; in guisa, che il « dogma » cattolico romano, decreto tiranno promulgato da una Chiesa infallibile, si trasformi in « un tipo di dottrina generalmente ricevuto nella Chiesa »; in un dogma che sia, per

dirla col Lobstein, « la espressione scientifica della fede cristiana della Chiesa, nell' ora presente ». Dico: « la espressione *della fede cristiana* », perchè il dogma dev'essere non una creazione metafisica, ma l' organo e l' interprete fedele della conoscenza e della esperienza cristiana. Dico « espressione *scientifica* », perchè dev' essere espressione chiara, precisa, logica, scultoria, rigorosamente esatta. Dico « espressione scientifica della fede *della Chiesa* », perchè deve esprimere non l' opinione individuale d' un teologo nè il sistema particolare d' una scuola, ma le convinzioni e l' esperienza della collettività. E dico « espressione scientifica della fede della Chiesa *nell' ora presente* », perchè deve formulare in modo attuale, vivente, fedele, il grado d' intelligenza spirituale a cui è assorta la Chiesa del suo tempo; perchè dev' essere non l' espressione stantìa della fede antiquata della Chiesa, ma l' espressione moderna, vivente della fede attuale della Chiesa.

E perchè non accetteremmo noi un « dogma » così concepito? Noi pensiamo, elaboriamo, formuliamo la nostra politica, la nostra letteratura, la nostra filosofia, la nostr' arte; e perchè mai vorremmo condannarci a non pensare, a non elaborare, a non formulare la nostra fede? Forse per la ragione che fummo nel passato troppo tiranneggiati dal romanesimo? Ma se così facessimo, noi saremmo davvero come bimbi malmenati dal maestro, che si rincantucciano taciturni e metton su muso; o peggio; se proprio ora che spezzate le umi-

lianti catene del secolare servaggio spirituale possiam respirare a pieni polmoni le aure pure del libero pensiero ci condannassimo a non pensare, noi saremmo come degli schiavi che si suicidassero proprio nel giorno in cui si sentono baciar la fronte dallo smagliante sole della loro redenzione.

GIOVANNI LUZZI.

È possibile il miracolo?

Il professor A. Brofferio, nel suo volume di studî psichici trascendentali, si leva contro i sostenitori dell'esistenza di alcuni fenomeni meravigliosi, sol perchè quelli asseriscono gratuitamente che « nulla è impossibile », o che « tutto è possibile »; ed aggiunge: « una sentenza simile non farebbe che confondere i nostri cervelli, e toglier loro ogni criterio di verità » (pagg. 14, 15). Invero, possibile è tutto ciò che non implica o che non è una contraddizione in sè stesso, nè con altri fatti, perchè se pure apparisse talora inesplicabile ed impossibile, potrebbero sempre esistere delle leggi naturali, da noi sconosciute, le quali ce ne darebbero una spiegazione e ce ne dimostrerebbero la possibilità, se venissero scoverte. Ma anche quando l'inesplicabile *sembrasse* contraddittorio, non perciò sarebbe necessariamente impossibile, perchè la contraddizione potrebbe in esso svanire e rivelarsi *apparente,* non appena l'esistenza di una nuova forza, o legge naturale, venisse in evidenza. Quando, a mo' d'esempio, ancora non eran conosciuti dalla ufficialità scientifica i raggi Röntgen, il Reichenbach si attirò gli strali della critica di Du Bois

Reymond, che sosteneva esser la teoria dell'*Od* « la più deplorevole aberrazione, che da lunga pezza avea scombuiato l'umano cervello, fiaba che meritava di esser distrutta dal fuoco »; e ciò perchè il Reichenbach, nella sua opera di due ponderosi volumi, dal titolo « *Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode* » (L'uomo sensitivo e le sue relazioni coll'Od), nelle sue « *Odisch-Magnetische Briefe* » (Lettere Odico-Magnetiche), nei suoi « *Aphorismen über Sensitivat und Od* » (Aforismi sulla sensitività e sull'Od) e in altre opere scientifiche, asseriva e dimostrava che alcune persone vedevano attraverso a corpi opachi. In verità, tal pretesa avea tutta la sembianza di una vera e propria contraddizione, perchè se molti corpi erano opachi, ciò significava, naturalmente, che non eran trasparenti; ma il Reichenbach, colla sua teoria, li faceva opachi e trasparenti nello stesso tempo. È vero che il Berzelius ed altri scienziati furono dell'opinione positiva del Reichenbach; ma il Fechner fu una delle ultime speranze dallo scovritore dell'Od, e la gran maggioranza dell'ufficialità scientifica pose in non cale la teoria dell'Od, siccome partorita da pazzesca immaginazione. Si pensava, come ho detto, che chi vedesse attraverso a corpi opachi vedrebbe secondo un miracolo impossibile, perchè contraddittorio; eppure ciò non impedì a Röntgen di dimostrare, più tardi, l'esistenza dei raggi X (nascenti, per urto, dai catodici, e identici ai raggi γ del radio, fra quelli α (alfa) e β (beta) del radio stesso); i quali raggi di Röntgen, quasi tutte pe-

netrando le sostanze (se non il piombo, che è ad essi il corpo più impenetrabile) ci fan vedere gli oggetti nascosti dietro alle cose opache, e non sono affatto dissimili dall' Od del Reichenbach, come risulta dai fatti e come altresì dimostrò il Dott. E. Kraft di Strasburgo nel periodico *Strassburger Post* del 17 Gennaio dell' anno 1896. Adunque, la contraddizione è ora svanita, e perfino nella sua *apparenza*, perchè ora si sa che i molti corpi opachi lo sono agli occhi di chi non è sensibile alla luce odica, o raggi X; ma son trasparenti a chi vede odicamente, o mediante i raggi Röntgen; e se quella o questi vengono intensificati coll' *iriptoscopio* del Prof. Salvioni dell' Università di Perugia, o prodotti nei tubi di Crookes, ecc., tutti possiamo vedere attraverso i corpi opachi.

Oggi nella scienza abbondano gli esempi di *svanite* contraddizioni, a causa di nuove scoverte. Apparso per la prima volta il fonografo, Bouillaud non riusciva a persuadersi che una lamina metallica potesse riprodurre la parola umana, e perfino si spinse ad asserire che una lamina metallica *parlante* sconvolgerebbe tutte le leggi della fisiologia. Nè a convincerlo della verità bastò la presenza stessa dell' istrumento in funzione e l'udirne le parole identiche alle umane; chè anzi, allora appunto, ostinandosi maggiormente nella sua incredulità, Bouillaud si spinse su di chi avea presentato in azione il fonografo, e lo acciuffò sclamando: « Miserabile! non saremo vittima del tuo ventriloquio! » Ma a chi quella funzione divenne un fatto,

la diversità fra l'apparato fonico nell'uomo e l'apparato fonico del fonografo per la produzione di uno stesso fenomeno (il vocale), non apparve più contradditoria, perchè il fatto dimostrava che la fonazione può esser fatta in due modi diversi, cioè da due diversi meccanismi. Ma, non ostante questi ed altri esempî di fenomeni accertatissimi, che nondimeno sembravano un tempo far contraddizione con dei fatti naturali, oggi ancora si nega da alcuni la *semplice possibilità* del miracolo. C'è chi, con Haeckel, in forza della *legge della sostanza*, che comprende quella della conservazione della materia (conservazione scoverta dal Lavoisier nel 1789) e l'altra della conservazione dell'energia (scoverta dal Mayer nel 1842), pretende che le leggi fisiche non possano non esser come sono in natura, perchè necessarie e meccaniche, non contingenti e non imposte alla sostanza da una Volontà ad essa esteriore; laonde in niun caso potrebbero esser sospese, e tanto meno distrutte, per dar luogo al miracolo. Altri, pur ammettendo una Volontà esteriore alla sostanza, ed altri ancora, con Hegel, una Volontà libera interiore, pretendono, come Spinoza, che quella Volontà non opererebbe mai la sospensione o la distruzione di leggi da essa stabilite, se pure non il solo meccanismo governasse l'Universo.

Queste opinioni han fra loro di comune il pregiudizio (mi si perdoni la parola, perchè credo dirla con cognizioni di causa) che il miracolo debba consistere necessariamente in una sospensione o distruzione — almeno temporanea — di

una o più leggi naturali. Ma se invece di sospensione o distruzione si trattasse di neutralizzazione e di vincita di una o più forze, coll'opposizione di nuove superiori energie?... È legge naturale che le radici degli alberi si approfondiscano nel terreno *in grazia della gravità;* ma ciò non toglie che Knight e Dutrochet, opponendo alla gravità un'altra forza (Se ne veda il modo meccanico nella *Storia delle piante* del Figuier, a pag. 21) riuscì a deviare le radici di alcune piante. È legge naturale che alcuni corpi celesti si muovano descrivendo un'ellissi, perchè la forza centrifuga dei pianeti prevale alquanto sulla forza centripeta; ma ciò non distrugge il fatto che le comete, invece di descrivere orbite ellittiche, vadano vagabonde nell'infinito spazio, ben lontane dal sole, e con un cammino ben diverso da quello dei pianeti, perchè la forza centrifuga, dalla quale sono spinte, supera parabolicamente e iperbolicamente la centripeta, sua antagonista. E sol perchè il cammino delle comete, *a causa dell'opposizione di potentissima forza centrifuga alla centripeta*, è immensamente diverso da quello ellittico dei pianeti, dobbiamo noi dire che il tragitto delle comete sia antinaturale, cioè contrario alla possibilità dell'orbita planetaria? È legge naturale che tutti i corpi sian sottoposti alla gravità; ma ciò non toglie che l'aerostato, neutralizzando e vincendo, ma non mai distruggendo, la forza di gravità, ascenda nell'aria, contrariamente alla gravità stessa. Chi dunque operasse il miracolo, non sospenderebbe, nè distruggerebbe le leggi naturali, ma semplice-

mente le neutralizzerebbe e le supererebbe in intensità, coll' opporre ad esse delle nuove forze; laonde l' obiezione innanzi sollevata contro la possibilità del miracolo, si riduce al nulla, perchè resta sempre il fatto innegabile che se le leggi naturali non possonsi sospendere, nè sono distruttibili, sono però sempre neutralizzabili e superabili coll' opposizione ad esse di altre forze. Perchè dunque non potrebbe dal mondo spirituale intervenire nel corporeo un' azione, a neutralizzare e vincere le forze fisiche e produrre il miracolo?

Finora non abbiamo confutato che l' obiezione più comune contro la possibilità del miracolo, cioè l' obiezione dell' impossibilità della sospensione e distruzione temporanea delle leggi naturali; ma potrebb' esservi chi, vedendo distrutta quell' obiezione dai numerosi antagonismi di molte forze naturali, già ben conosciute, accampasse, contro la poc' anzi detta possibilità, la pretesa dell' inesistenza del mondo spirituale, o almeno della sua eccezionale azione nel mondo fisico. Ma se l' esistenza del mondo spirituale non contraddice a qualsiasi legge di natura, se lo stesso si è costretto a pensare della sua azione nel mondo fisico, essendo piuttosto logico che un mondo superiore a quello della materia fisica, e più di esso nobile, debba dominare il fisico, così che questo resti passivo all' altro (e vedremo il giudizio del Lodge e di altri in proposito) come mai si asserirebbe che il miracolo sia impossibile? Esso rimarrà possibile fino a quando non sarà dimostrato che l' esistenza del mondo fisico esclude *necessa-*

riamente quella del mondo spirituale e l'azione eccezionale del secondo sul primo. Ma per far questa dimostrazione F. Strauss (critico e filosofo panteistico, che più di ogni altro si studiò di ridurre al nulla il miracoloso) altro non seppe rinvenire che un preteso argomento d'induzione, che in sè stesso porta gli elementi della propria dissoluzione. Lo Strauss dice: « Per legge naturale, conforme a giuste idee filosofiche, come ad ogni esperienza degna di fede, la Causa assoluta non interviene giammai, con atti eccezionali, nella catena delle cause seconde, e che essa non si manifesta se non nella produzione della universalità delle cause finite e delle loro azioni reciproche. In conseguenza, ogni qualvolta un racconto ci narra un fenomeno od un avvenimento coll'opinione espressa o sottintesa ch' essi furon prodotti espressamente da Dio stesso (voci celesti, apparizioni divine, ecc.) o da uomini dotati da Lui di un potere sopranaturale (miracoli, profezie), noi non possiamo riconoscervi una relazione storica » (*Vita di Gesù,* paragr. 16). E altrove, nella stessa opera: « L'età moderna deve ad una serie di penosissime ricerche, continuata per secoli, la convinzione che tutto nel mondo dipende da una catena di cause ed effetti, che non soffre interruzione veruna. Vero è che gli oggetti particolari e le singole sfere degli oggetti non sono così circoscritti, nelle loro condizioni, e nei loro mutamenti, entro i loro limiti stessi, da renderli inaccessibili ad un'azione, ad un'interruzione proveniente dal di fuori; lungi da ciò, le forze di un essere o di un regno della na-

tura s' ingranano le une nelle altre; il libero arbitrio dell' uomo spezza lo sviluppo di molti oggetti della natura; e le cause naturali, a lor volta, reagiscono sulla libertà umana. Ma sta sempre il fatto che la universalità delle cause finite forma un circolo immenso, il quale, pur dovendo la sua esistenza ed il suo modo di esistere ad una causa superiore, resta impenetrabile a checchessia, proveniente dal di fuori ».

Abbiamo voluto esporre integralmente l'argomentazione, nelle due diverse forme del suo autore, perchè in tal modo possiamo legittimamente pensare di aver riportato quanto più si poteva contro l'intervento spirituale nel mondo fisico. Ma quell'argomento non esprime il vero, cioè è una falsità di fatto, perchè dalle testimonianze storiche non risulta affatto che la causa prima od altro di estraneo al mondo fisico (Dio, spiriti, ecc.) non intervenga mai nella catena o nel circolo delle cause seconde del mondo materiale. Quasi tutte le storie (e non solo le sacre, come la Bibbia) contengono narrazioni autorevoli di fatti che non possono essere spiegati colle leggi del mondo fisico, bensì con quelle del mondo spirituale, perchè han tutta l'evidenza di fatti miracolosi. Come spiegherebbesi la visione degli eserciti combattenti nell'aria e delle armi luccicanti, in essa vedute, e dei baleni e dei rumori e voci uditi nel tempio di Gerusalemme da più persone; e come l'impossibile spalancamento, senza mano d'uomo, delle pesantissime, enormi porte del tempio, immediatamente prima dell'assedio? « Allucinazione collettiva! » si dirà;

eppure la visione si ebbe da chi sarebbe stato felice di negarla(1); e certo questi fatti sono testimoniati unanimemente da due storici, *contemporanei all'avvenimento,* dei quali uno fu ebreo, l'altro pagano: Giuseppe Flavio e Tacito (*Guerra Giudaica*, VI, V, paragr. III; — *Storie,* V). La Storia Greca e la Storia Romana contengono numerose testimonianze dell'azione del mondo spirituale sul nostro; e Plutarco, Pausania, Erodoto, Ovidio, Tito Livio, Macrobio ed altri stimarono degni di storia non pochi racconti di miracolosi avvenimenti, *dei quali raccoglie larga messe il Vesme nei due grossi volumi della sua Storia.* Che se poi si pretende cacciar via dalla storia quei racconti con un arbitrario «non è vero!» onde negare l'intervento spirituale nel mondo fisico, anche in casi eccezionali, cioè per negare il miracolo, bisognerà pur rispondere che questa è una petizione di principio. La storia vi dà la testimonianza dei fatti, onde accertarveli; ma voi rifiutate alcune relazioni storiche, senz'altro motivo che quello di non compromettere la tesi che *pretendete* provare, e cioè che mai interviene nel mondo fisico un'azione ad esso estranea; ma dal momento che non avete ancora provato questa stessa vostra arbitraria pretesa, dal

(1) Dagli odierni studî ipnotici risulta che questa parola «allucinazione» è stata sovente messa laddove avrebbe dovuto trovar posto un' idea e non una semplice parola. Le allucinazioni visive dell' ipnotizzato sono sì oggettive che esse ubbidiscono a tutte le leggi ottiche della visione fisiologica ordinaria, anche quando fra l'occhio dell' ipnotizzato e l' immagine veduta si interponga un prisma o un'occhialino monocolare o binocolare: e se vi si interpone un diaframma opaco, la visione sparisce.

momento che nessuna ragione di fatto esiste in favore della vostra tesi, la storia rimane ancora *storia*, e *storici* rimarranno i suoi racconti miracolosi, finchè non sarà dimostrato che il miracolo sia impossibile. Herschell disse saggiamente: «Il perfetto osservatore di qualunque ramo della scienza avrà forzatamente, per così dire, gli occhi aperti a questo, che può trovarsi all'improvviso in presenza di un tal fatto che, secondo le teorie ammesse, non deve presentarsi, e che sono appunto questi fatti che servono di chiave a nuove scoverte»; e Claudio Bernard: «Noi dobbiamo star pronti a credere che ciò che, secondo le nostre teorie, era assurdo, era invece possibile»; ma lo Strauss, innanzi ai fatti testimoniati dalla storia, non agisce come vogliono Herschell e Bernard, perchè, per tenere in piedi la sua teoria, egli nega i fatti che si levano contro di essa, e li nega anche quando è di un gran numero di essi testimoniato da non poche autorevoli storie.

Ma se pure nessuna storia registrasse avvenimenti miracolosi, sarebbe questa una ragione per negare la semplice possibilità del miracolo? Noi abbiamo chiamata in soccorso la storia, soltanto per dimostrare che l'argomento dello Strauss contro la semplice *possibilità* del miracolo era falso in sè stesso, perchè la storia dimostrava non esser vero ciò che l'argomento esprimeva, cioè il non intervento di causa extra-fisica nel nostro mondo; ma non avremmo neppure invocata la storia, se non avessimo dovuto rispondere all'ingiustificato argomento dello Strauss. Un argomento d'indu-

zione, come vorrebb'esser quello di Strauss, cioè un argomento che da un complesso di fatti c'induca a credere ad un altro stato simile di cose, non può essere un ostacolo assoluto alla semplice *possibilità* di alcuni fatti. Ripetiamo qui che l'impossibilità del miracolo dovrebbesi ammettere nel solo caso che l'avvenimento miracoloso si trovasse in reale contraddizione colle leggi della natura; ma abbiamo dimostrato che la natura stessa ci guida ad ammettere il miracolo come una neutralizzazione e una vincita di forze, mediante l'opposizione di altre forze di ordine superiore.

Inoltre, se alcuna fiducia debbasi avere in molti celebri scienziati dei nostri giorni, noi siamo costretti a ritenere che la *possibilità* dell'intervento di una causa iperfisica o trascendentale nel nostro mondo materiale, sta per diventare una *probabilità.* Il prof. Ward, nel secondo volume del suo *Naturalismo ed Agnosticismo*, ad ammettere l'intervento superiore nel mondo fisico, par che pensi che le leggi della fisica siano solamente approssimative, e non degne di fiducia; ma invece di ammetter ciò, il fisico Oliviero Lodge è di credere che le leggi della fisica siano semplicemente incomplete, che oltre le leggi fisiche debbasi ammettere l'azione *dello spirito* sulla materia, così che il primo possa dirigere la materia e le sue forze secondo la direzione del suo proprio pensiero (LODGE: *Vita e Materia,* pagg. 178, 182); e ciò ammesso, il miracolo si rende eccessivamente probabile, perchè tutto dipenderà in tal caso dall' intenzione dello spirito; chè se questi costringerà la materia, da

lui dominata, a produrre fenomeni ordinarî e di giornaliera osservazione, produrrà dei fenomeni che son detti fisici; se, invece, egli impiegherà la materia a produrre fenomeni affatto eccezionali, e perciò d'un ordine essenzialmente meraviglioso, sorprendente, ei produrrà, in tal caso, il miracolo. Il Vitalismo non ammette cosa diversa dall'intervento spirituale nel mondo fisico; ed oggi son numerosi i Vitalisti (e fra essi il Reinke, il più spiritualista, è stimatissimo, perfino dall'Haeckel) che ammettono poter lo spirito spingere la sua libera azione nel mondo fisico, fino a produrre il miracolo (1). E i grandi biologi spiritualisti si son moltiplicati tanto nei nostri giorni, che il Lodge, parlando di Haeckel, dice: « Egli è, per così dire, una voce sopravvissuta della metà del diciannovesimo secolo; egli rappresenta in modo chiaro ed eloquente opinioni che allora erano prevalenti fra molti duci del pensiero, opinioni che questi stessi, in molti casi, e i loro successori ancor più, *vissero abbastanza per rinunciarvi;* cosicchè a questi giorni la voce del prof. Haeckel è la voce di uno che parla al deserto, ma non come quella del pioniero all'avanguardia di un'armata che si avanza, ma piuttosto come il grido di disperazione di un alfiere, ancora ardito ed imperterrito, ma abban-

(1) Vedi l' interessantissima esposizione delle dottrine scientifiche e spiritualistiche del Reinke, fatta lealmente dall' Haeckel, benchè questi sia un monista tanatistico (HAECKEL: *Le Meraviglie della Vita,* pagg. 50, 51). Il Vitalismo del Reinke è uno spiritualismo spinto anche troppo; ma è di un positivista, giacchè il Reinke è un illustre botanico.

donato dalle fila dei suoi commilitoni, che, chiamati da nuovi comandi, si rivolgono verso una direzione nuova e più idealistica» (Opera citata, pagg. 82, 83). Or se questi numerosi scienziati sono i dotti che meglio di tutti hanno studiate le scienze della natura, e se son essi appunto che, osservando scientificamente i fatti biologici, ammettono l'opera dello spirito nel nostro mondo, fra le cose probabili vi sarà razionalmente altresì il miracolo; ed un miracolo accadrà sempre quando lo spirito stimerà conveniente di produrlo.

Noi però, ammettendo con questi scienziati la gran probabilità dell'esistenza spirituale che organizzi la materia e la spinga laddove voglia, anche, eccezionalmente, fino alla produzione del miracolo, noi non ci fondiamo semplicemente sulla loro autorità scientifica, non giuriamo *in verba magistri*. Se i fenomeni naturali si opponessero al principio della filosofia spiritualistica di questi sapienti dello scibile della natura in azione, noi non saremmo ossequenti al loro principio; ma il vero è che i fenomeni biologici, e specie l'organizzazione fitozoica, non solo non contrastano l'opinione filosofica di quegli scienziati, ma anche tendono irresistibilmente ed evidentemente a dimostrarla giusta e razionale. Infatti, non ostante le vaste e profonde nozioni dall'uomo acquisite positivamente, in ordine all'embriogenia, alla filogenia, all'istologia, all'anatomia, è forse spiegabile l'organizzazione fitozoica senza invocare il soccorso di uno spirito organizzatore, secondo il pensiero cosciente di un suo disegno prestabilito, come appunto vogliono il

Lodge, il Reinke e numerosi Vitalisti di oggidì? Tuttavia, invece di citar la dimostrazione di uno di questi spiritualisti — la dimostrazione, dico, dell'impotenza del principio meccanico di organizzazione biologica — preferisco qui trascrivere la confessione dimostrativa dell'impotenza di quel principio di organizzazione meccanica, fatta da un fisiologo illustre, il Tommasi, benchè fosse darwinista convinto. Eccola: « Per quanto mi dichiari evoluzionista e seguace risoluto del moderno naturalismo, confesso che quando piglio a considerare il congegno speciale degli organismi, e ne contemplo la intrinseca e mirabile struttura, e cerco di scrutare la ragione teleologica delle rispettive funzioni: quando sopratutto guardo l'orecchio, così finamente organizzato per sentire; quando osservo l'occhio, fatto in modo così stupendo, per adempiere alla funzione del vedere; quando studio i gomitoli del Malpighi, che nella sostanza corticale dei reni son proprio costruiti per accrescere la tensione vascolare e il trasudato dei principî che compongono l'orina; *io resto impietrito, io vacillo nelle mie stesse convinzioni,* e non una, ma cento volte ho dovuto esclamare: *Ma com'è possibile, com'è possibile* che quest'occhio, quest'orecchio, questi gomitoli, si sian potuti formare per leggi di semplice evoluzione meccanica? Innanzi alle meraviglie dell'occhio, dell'orecchio, dei gomitoli malpighiani e simili, *io confesso la debolezza della mia mente, e ripeto che vacillo nelle mie stesse convinzioni, e maledico ogni giorno la mia ignoranza* » (TOMMASI: *Evoluzione, Scienza e Naturalismo;*

pag. 17). Veramente, l'organizzazione fitozoica è tutta un contesto di miracoli che dimostrando provenire da un'intelligenza, non può non esser fatta dallo spirito; ma non la si dice un contesto di miracoli, semplicemente perchè è di giornaliera osservazione, e gli esseri organizzati ci sono del continuo innanzi agli occhi.

Infatti, quando lo spirito spingesse la sua azione fino al miracolo, farebbe forse una creazione più meravigliosa di quelle che facevan trasecolare il prof. Tommasi e che fanno trasecolare qualsiasi mente ben pensante?

Tuttavia, produzioni di fenomeni, in tutto simili ai miracolosi, e studiati sperimentalmente, con rigore scientifico, da ben abili ed illustri scienziati, fino al segno da rinvenirne alcune leggi dinamiche, indubbiamente ebber luogo, e lo hanno ancora nei nostri giorni. Un autore russo, che godè la stima degli scienziati di oggidì, sentenziò, or sono diversi anni, che l'ipnotismo dovea divenire il cuneo che avrebbe spaccato il baluardo materialistico della scienza, e vi avrebbe fatto penetrare l'elemento metafisico o spirituale (AKSAKOF: *Animismo* ecc., pag. 15); e ciò perchè nell'ipnotismo lo spirito, distrigandosi dagli stretti legami fisiologici della materia, avrebbe libertà di agire su di questa, ed anche di funzionare indipendentemente da essa, come spirito sostanziale, ma d'una sostanza radicalmente diversa da qualsiasi sostanza del mondo fisico (1). E la predizione cominciò ad av-

(1) I raggi a noi visibili sono, come si sa, la parte minore della luce; i raggi *ultra rossi* e i raggi *ultra violetti* sono di un

verarsi fin dal momento che l'ufficialità scientifica si dovè persuadere, sull'osservazione dei fatti, che lo spirito dell'uomo vede, nell'ipnotismo, senza l'intermediario dell'apparecchio ottalmico; vede da un gomito, dall'occipite, dalla fronte, da altre parti del corpo, non organizzate per la visione del mondo fisico, durante lo stato fisiologico ordinario; e questa indipendenza dell'anima dagli organi corporei si manifestò e si manifesta eziandio rispetto ad altre sensazioni, poichè l'ipnotizzato le ha talvolta più vive quando gli oggetti delle medesime gli sono più lontani dagli organi che nello stato fisiologico ordinario servono a percepirle in forma puramente fisica. Nell'ipnotismo, adunque, cominciano i fenomeni che hanno qualche sembianza di miracoli; e di lì cominciano, perchè lo spirito, nell'ipnosi, va emancipandosi dai suoi più stretti vincoli colla sostanza organica. Adunque basterà allo spirito mettersi in relazione colla materia del nostro mondo, mediante forze sottili (che i cultori di scienze psichiche trascendentali denominano, in mancanza di altro termine, *fluidi* organici, *corpo etereo,* ecc.) per produrre i fenomeni più meravigliosi, perfino i miracoli. E così avvenne che anche lo Strauss, che sulla questione dell'esistenza del miracolo argomentò nel modo da noi veduto, tenendo nella sua la mano della veggente di Prèvorst, onde sperimentarne le meravigliose fa-

numero e un'estensione maggiore che quelli della luce pel nostro apparato ottalmico; laonde non mancarono scienziati che ammisero essere i raggi a noi oscuri la luce i colori della sostanza spirituale.

coltà, provò ciò ch' ei testimonia nelle seguenti parole: « Malgrado il sorriso della incredulità sul mio labbro, non andò guari che provai una sensazione inesplicabile, non somigliante ad alcuna di quelle che avevo sentite fin dal giorno che nacqui. Mi parve, tosto che io porsi la mano alla veggente, che il pavimento della stanza mi si togliesse di sotto ai piedi, e che andassi a perdermi nel vuoto. Parvemi anzi veder dei fantasmi librarsi sul mio capo. Del resto, dai lunghi colloquî della veggente cogli spiriti invisibili, felici od infelici, buoni o tristi, giudico, *nè può recarsene altra opinione, nè muoverne dubbio,* che la veggente si è una vera estatica, in corrispondenza con un mondo superiore » (STRAUSS: *Die Seherinn von Prevorst*). Questa testimonianza non è fatta, in verità, per provare un'allucinazione nel critico, giacchè costui, nel momento in cui stava per ricevere le sensazioni di cui testimonia, trovavasi nell' atteggiamento di chi disprezza ogni dottrina di un intervento da un mondo superiore al fisico, « *col sorriso dell' incredulità sul labbro* ». Allora lo Strauss avea già pubblicato da anni, nella sua *Vita di Gesù*, che nessuna causa esteriore al mondo fisico penetra mai nella catena o circolo delle cause seconde: l'avrebbe ugualmente asserito e pubblicato dopo le sensazioni da lui provate tenendo nella sua la mano della veggente di Prevorst?... Se il fatto non fosse avvenuto *proprio allo Strauss,* non l'avremmo neppur ricordato al lettore, giacchè fatti assai più simili ai miracolosi furono sperimentati, e tuttora si sperimentano. Uno

dei più illustri fisici e chimici è oggi certamente il Crookes; ed uno dei più eruditi antropologi è, senza dubbio, l'Hitchmann: ebbene, questi due scienziati ottennero, sotto i loro occhi, e più volte, l'organizzazione di esseri umani, che si presentavano come spiriti temporaneamente materializzati, che, dopo aver presa gradatamente tutta la consistenza del corpo nostro, dichiaravano oralmente di provenire dal mondo spiritico; essi anche svanivano, indi gradatamente si rimaterializzavano; e i due prefati sapienti li fotografarono, ne osservarono scientificamente l'organizzazione, le funzioni fisiologiche, le operazioni manuali più inesplicabili e meravigliose (formazioni di tessuti, di stoffe pregevoli, come dal nulla o dall'etere, ecc.). Altri grandi scienziati (Richet, Varley, Zollner, Wallace, De Rochas e tanti e tanti altri) ottennero simili fenomeni, ed altri ancora, perfino la nascita, in pochi minuti, di piante con fiori ed anche di piante con frutti. Ma qui non è il caso di accennare a tutti i portenti delle scienze occulte; chi ne desideri le relazioni di un gran numero riscontri l'opera fondamentale *Animismo e Spiritismo* dell'Aksakof, da me tradotta in Italiano e completata con numerosi capitoli originali e con uno speciale indice alfabetico-analitico. Io stesso ho sperimentato dei fenomeni che solo da un intervento spiritico possono essere spiegati; e non è questa una mia conclusione *affrettata,* poichè sperimento e medito su tali fenomeni da parecchi anni.

Or se non si vuole ammettere la possibilità del miracolo perchè questo sarebbe d'un ordine

di meraviglioso che resterebbe superiore di gran lunga all'umana comprensione, i fatti meravigliosi ai quali ho accennato son forse più comprensibili che i fatti miracolosi? Il naturalista Wallace scrisse l'opera « I Miracoli e il moderno Spiritismo », nella quale dimostra esser prodotti da spiriti e secondo uno stesso dinamismo, i miracoli e la fenomenologia medianica, benchè quelli da questa si differenziino per sublimità spirituale e morale. E se i fenomeni ai quali accennai sono ugualmente incomprensibili, perchè negheremo noi la semplice *possibilità* del miracolo? Ciononostante, è poi plausibile la pretesa che sian vere quelle sole cose che la mente umana può comprendere? Se ciò fosse, di quanti fenomeni vitali dovremmo negare l'esistenza, pur essendo essi di giornaliera osservazione? Ben disse, adunque, il celebre scienziato Huxeley: « Per quanto concerne la questione del miracolo, io posso solamente dire che le possibilità della natura sono infinite »; e Pomponazzi: « Molte cose sono possibili, che noi neghiamo, soltanto perchè non comprendiamo come possano accadere »; e Liebig: « Il segreto per fare delle grandi scoverte è di credere che nulla sia impossibile ». Ma chi più di tutti assevera la possibilità di qualsiasi meraviglioso è Arago, l'astronomo ben celebre: « Chi parla d'impossibile al difuori delle matematiche pure, è per lo meno un imprudente »; resta solo che oggi lo Zöllner, l'Helmholtz, il Beltrami ed altri matematici, ammettendo l'ipotesi di una quarta dimensione, fan dubitare perfino che non sia lecito parlare d'im-

possibile nelle matematiche pure: e il professore d'Astrofisica Giovanni Carlo Federico Zöllner dell'Università di Lipsia, Membro della R. Società delle Scienze di Sassonia, della R. Società Astronomica di Londra, della Imper. Accademica degli investigatori della Natura di Mosca, ecc. ecc., dimostrò, fino ad un certo punto, l'esistenza della quarta dimensione, mediante i fenomeni di *apporto* (penetrazione di corpi solidi in luoghi ermeticamente chiusi) non poche volte ottenuti da me stesso in molte esperienze ben condotte.

Parlando appunto di fenomeni che sembrano impossibili, così ragionò Laplace: « Nous sommes si éloignés de connaître tous les agens de la nature, qu'il serait très peu philosophique de nier l'existence des phénomènes uniquement parce qu'ils sont inexplicables dans l'état actuel de nos connaissances ». E questo può esser detto dei miracoli, non essendo che quasi la sostanza del pensiero di Agostino: « I miracoli non sono contrarî alla natura, ma a ciò che noi sappiamo delle leggi di natura ».

Abbiamo veduto come la scienza odierna, ammettendo la possibile intervenzione dello spirito nel mondo fisico, ci conduca ad ammettere la possibilità del miracolo; ma essa, in tal modo, ci conduce altresì ad ammettere la possibilità dei più sublimi fatti meravigliosi, che sono i veri miracoli, perchè, nella loro sublimità, si differiscono dai fatti medianici più misteriosi e sorprendenti. È certamente ben logico e razionale che lo spirito dominerà tanto più la materia e tanto meglio saprà

spingerla secondo la direzione da lui voluta, quanto più sarà elevato; ed uno spirito elevato non potrà non avere elevate concezioni, in ordine ai mirabili fatti ch'ei si propone di produrre. Egli, colla sua superiore potenza spirituale, neutralizzerà e vincerà le forze fisiche del nostro mondo; e, secondo le sue sublimi concezioni, spingerà il suo dominante dinamismo a produrre il miracolo, cioè il fatto spirituale superiore. E quando si trovasse ad operare nel nostro mondo fisico lo Spirito supremo, lo stesso Spirito di Cristo, qual limite metteremo alla sua potenza, se già gli spiriti a lui inferiori produssero i mirabili fenomeni, ai quali accennammo? Questa è appunto la ragione, per la quale i miracoli di Cristo appariscono i più benefici e sublimi, i più considerevoli e meravigliosi per forza spirituale, per trascendentalità fenomenica, così che essi non pèrdono nulla del loro vero valore apologetico, non ostante l'esistenza della fenomenologia occultistica. I maghi di Faraone potettero *imitare* alcuni miracoli di Aronne; ma quando si giunse a produrre la terza piaga, non riuscirono neppure ad imitarla, perchè di potenza troppo eccelsa; laonde dichiararono lealmente alla presenza di Faraone: *Questo è il dito di Dio* (Esodo, VIII: 19). E nei miracoli di Cristo io veggo anche più evidente *il dito di Dio.*

In tal modo l'azione miracolosa di Dio, essendo fatta sullo stesso principio di vincita di forze coll'opposizione di altre forze, non risulta d'un dinamismo diverso da quello naturale e da quello usato dall'uomo a domar la natura; e l'azione mi-

racolosa (straordinaria) di Dio e quella naturale (ordinaria) son ricondotte ad una stupenda e razionale unità. Dove dunque rinvenire più la contraddizione fra il miracolo e il fatto naturale? E quando la contraddizione è sparita fino ad unificare miracolo e fatto naturale, oh perchè il primo sarebbe impossibile? Se non vi è contraddizione, come dimostrammo, nel processo dinamico del miracolo — processo che non è quello di sospensione e di distruzione — e se l'intervento spirituale è ammesso perfino nei fenomeni ordinarî della natura, da un Lodge, da un Reinke, dai Vitalisti tutti di oggidì, il miracolo non si differenzia dall'ordine della fenomenologia naturale che per la sua straordinarietà; e per dirlo impossibile bisognerebbe trovare la contraddizione nella sua natura di fatto straordinario; ma che un fatto sia straordinario non significò e non significherà mai che sia contraddittorio; e una produzione straordinaria è propria di una libera intelligenza, perchè accenna a ciò che è opposto alla necessità meccanica, stabile, dei fenomeni; e, per conseguenza, porta in sè il suggello di ciò che dev' essere il miracolo, cioè l'intervento *straordinario* di uno spirito operante nel mondo fisico.

V. TUMMOLO.

Il Cristianesimo e la dignità umana

Ieri la Religione era condannata e derisa in nome della scienza. Oggi, passato di moda il positivismo, la si vuol seppellire *superandola* — *more hegeliano* — in nome della Filosofia, anzi, della Filosofia dello Spirito, dell' infinito divenire, che è l' autocreazione della libertà. Chi al Regno di Dio non è disposto a preporre e a sostituire il Regno dell' Uomo, chi al Cielo e all' Eterno non trova adeguato equivalente la Storia, è un ritardatario, uno scolastico; non è un evoluto; non è all' altezza dei tempi. Ciò è proclamato in Italia perfin da sacerdoti od ex-sacerdoti.

Il presente scritto vuol essere un tentativo — da parte di uno spirito che crede di essere aperto e si sforza di nutrire la sete del render la dovuta giustizia a ogni corrente d' umano pensiero, inquadrandola per altro in una visione il più ampiamente comprensiva — per penetrare i motivi per i quali un idealismo monistico e puramente storico ed umanistico sembra a molti presentarsi oggi alla sbarra della storia con qualche misura di probabilità di conservar ciò che vi è nella Religione di permanentemente valido, eliminandone per altro

ogni affermazione e contenuto trascendente, come non solo pericolosa alla libertà individuale e collettiva, ma ancora come disconoscente la natura vera della libertà e della dignità umana.

*
* *

A nostro modo di vedere la ragione fondamentale del favore di tanti spiriti per l'idealismo monistico di Croce, di Gentile o di altri, per l'immanentismo puro, per una visione più o meno esclusivamente umanistica e storica del mondo e della vita, sta non poco nella scarsa coscienza della posizione e funzione per l'appunto storica di questa per eccellenza *moderna* intuizione della vita. Si capisce che a chi non ha mai *vissuto* il Cristianesimo al suo meglio, o a chi vi fu educato meccanicamente o vi nacque senza averlo a conquistare, o, dopo averlo conosciuto solo in questa o quella sua forma decaduta o degenerata, venne perfino a terribilmente soffrirne — sian costoro individui o popoli, — l'emergere alla concezione *moderna* della vita e del mondo debba parere una liberazione da un nemico asfissiante. Di fronte a cosmogonie e teologìe nate prima della Rivoluzione Copernicana o tuttavia non redente da soverchia identificazione con una visione del mondo fisico che fa dell'animale uomo, pur con tante sue debolezze e viltà, il centro dell'universo e l'obbietto di cure discutibilmente paterne da parte di una Divinità, che uomini ed età barbare concepirono e trasmisero con non pochi tratti bar-

bari e capricciosi, come dispotica e incontrollabile e misteriosamente ultra-umana, si capisce appieno che l'uomo da schiavo passi a sentirsi libero tosto che si senta — col naturalismo — uguale a ogni cosa nell'essere come ogni cosa effimero e necessario; tosto che con Spinoza apprenda la gioia pacata del comprendere sereno e disinteressato; tosto che con Kant apprenda la energia legislatrice e l'attività costruttrice del pensiero soggettivo e tosto che con, non importa se Fichte o se Hegel, o Croce o Bergson, apprende a sentirsi un centro nel quale la realtà crea e pensa sè stessa e si sa creatrice di sè stessa ed avere solo in sè stessa le proprie leggi; apprende a sentirsi un momento essenziale nel *divenire* di Dio, a sentirsi una coscienza particolare dell'essere uno e medesimo, che in vari gradi e modi, palpita e crea sempre e dovunque non per altro che perchè l'Essere non può non essere e perchè lo Spirito, l'essere nella sua pienezza, non può non essere coscienza di sè stesso e impulso creatore inesauribile.

Noi comprendiamo appieno questa ebbrezza, perchè ci siam passati noi pure. Si capisce pure appieno che dopo quattro secoli di mirabili scoperte e generalizzazioni scientifiche, nelle quali e per le quali siamo tutti stati educati al grande concetto della sovranità impersonale delle leggi della Natura, che nulla sanno dei nostri piccoli egoismi, dei nostri dolori, delle nostre gioie, dei nostri sogni di effimeri, debba a molti arridere l'idea che anche lo Spirito sia solo una legge impersonale, la legge di non-contraddizione, la legge del divenire, del

continuo trascendersi per universalizzarsi, d'ogni esperienza o realtà particolare; legge nel conformarsi alla quale sia la nostra sola possibile libertà, legge anzi che sarebbe la libertà stessa operante in noi; così si avrebbe come un più alto *Naturalismo,* un naturalismo logico, anche più fatale a ogni antropomorfismo, a ogni antropocentrismo, a ogni arbitrio di potenze trascendenti, a ogni azione sull' uomo di ciò che non è fiore dello stesso spirito umano, a ogni autorità, che non sia nostra creatura, di quel che sia il naturalismo positivistico, inconscio de' suoi presupposti e, in fondo, avente un trascendentismo suo proprio.

Anche questo noi comprendiamo appieno perchè ci siam passati attraverso, perchè i motivi che ispirano questa reazione sono nobilissimi; perchè noi pure siamo intolleranti d'ogni arbitrio, d'ogni schiacciante eteronomia, d'ogni meschino e gretto egocentrismo.

Ma precisamente per tutte queste ragioni noi invitiamo costoro a riflettere che la Religione, la trascendenza, il senso dell' Eterno, Dio, la Grazia, non sarebbero mai state capaci di conquistarsi l'assenso, devoto fino al martirio, di tante anime, per tante generazioni; di essere l'appoggio e lo stimolo supremo di eroi, l'ispirazione perenne di poeti e di santi, il palpito e la speranza di popoli oppressi, se esse fossero state costituite solo dalle strettezze, dagli abusi, dalle tirannie odiose, dalle meschinità

grette, dal reagire contro le quali l'idealismo moderno trae la sua forza. Noi non possiamo certo accusare Lutero o Cromwell o Washington o Mazzini o Gladstone d'esser state anime cui fosse ignoto il senso della dignità umana, cui fosse ignoto lo spirito di libertà, anime deboli, codarde, schiacciate dal senso della trascendenza; in seno alla stessa tradizione e società cristiana noi non possiamo dire che Gesù, S. Paolo, Sant'Agostino, S. Francesco, Dante, si sentissero tiranneggiati da Dio, oppressi dal senso della sua presenza, avviliti pel fatto d'essere suoi figli, offesi pel fatto di sentire le proprie più intime profondità aperte, pienamente, inesorabilmente aperte al Suo intuito scrutatore; chè anzi è dal senso della Sua Presenza, dalla certezza di questo suo intuito perennemente vigile, che essi ebbero il sentimento di trarre tutta la lor forza, la loro autorità; è in ciò per l'appunto che essi sentiron consistere il più sicuro Palladio della loro libertà.

Anzi è da costoro che noi abbiamo preso il senso della dignità dell'anima umana, il senso della libertà; è un San Paolo che ci ha detto: la verità vi farà liberi. Non si può dunque dire che questi sentimenti siano compatibili solo con l'idealismo immanentistico; nè che esso, in quanto è reazione contro quanto lede questi preziosi sentimenti, necessariamente sia reazione superatrice della Religione nella sua essenza, cioè di quanto essa fu per coloro che la vissero, amarono e promossero; costoro anzi, per opera di essa, si sentirono sollevati e affrancati, già in questa vita, dalle forze

che meramente si svolgono nello spazio e nel tempo; per opera di essa si sentirono partecipi dell' Eterna onnipotenza; per opera di essa poteron dire con Cristo d'aver vinto il mondo. E fino ad ora l' idealismo non ha ancor visto spuntare i più fiochi albori del giorno in cui esso potrà vantare anime eroiche come le sunnominate e trasformazioni profonde nella storia come quelle fin qui operate dalla Religione.

L' importanza di queste ovvie considerazioni storiche si accresce ove le si lumeggi con alcune non meno ovvie considerazioni di psicologia morale verificabili nell'individuale esperienza di ciascuno di noi. Chi di noi ha a che fare con animali domestici, ad es., con cani, sa che l'effetto della convivenza del cane con l'uomo è stato quello non solo di sviluppare varie razze canine, ma ancora di sviluppare, espandere, approfondire e non già di contrarre la natura generale del cane; mercè la convivenza con un animale superiore che lo controlla il cane si è ad un tempo fatto umano e fatto miglior cane, acquistata cioè una più intensa e varia vita canina; e il suo servire l'uomo l' ha reso libero da molti pericoli della vita canina selvaggia e signore di molte cose, interne ed esterne a sè, di cui i cani e gli altri animali selvatici son tuttavia alla mercè. La medesima cosa si osserva nel mondo umano, nei rapporti tra bambini e parenti, tra maestri e alunni e, in genere tra spiriti superiori e inferiori; gli spiriti superiori con la loro azione sugli inferiori, tanto più quanto più è esercitata con intelletto d'amore, non violano, non con-

traggono, ma sviluppano ed espandano la libertà di questi ultimi; e nello stesso modo la espandano e sviluppano e non la violano e contraggono punto, chè anzi la educano e nutrono le influenze delle istituzioni sociali e storiche, delle leggi, della cultura, quanto più noi apparteniamo a una società civilmente evoluta; che anzi potrebbesi dire che è per opera loro, che la nostra natura di spiriti umani ci vien gradualmente comunicata.

Non solo, ma in tutti questi casi noi sentiamo che, come i cani selvatici, abbandonati a noi stessi noi saremmo immensamente più poveri; noi ci sentiamo grati di fronte a tutte le influenze personali, collettive e storiche che ci nutrono; noi pensiamo che è nostro dovere non trascurarle ma appropriarcele; che non possiamo accrescerle che dopo essercene arricchiti; e di fronte ai grandi sia della patria che dell'umanità, di fronte ai tesori da essi e da essa accumulati non solo ci sentiamo grati, ma ci sentiamo umili; umili non dell'umiltà, che è mera impotenza servile, ma d'un'umiltà, che non solo non esclude, ma implica anzi un certo orgoglio ed esalta; perchè l'amare veramente qualcuno o qualcosa significa sentirlo come più grande di noi; significa a un tempo sentirci umili al suo cospetto e sentirci esaltati ch'esso o ch'essa si sia imbattuta sul nostro cammino e ch'essa non ci reputi indegni della sua azione benefica e, per via di questa, ci renda partecipi della sua grandezza. È così che il buon cittadino si sente grato alla patria come alla sua provvidenza terrestre, come alla nutrice di ciò, che ha in sè di migliore e,

appunto perciò, si sente di fronte ad essa umile; ma nel medesimo tempo orgoglioso di appartenerle e di servirla. Noi siamo umiliati dell'umiliazione che offende la nostra dignità d'uomini; non mai quando serviamo a qualcosa di più alto, ma solo quando ci asserviamo a qualcosa di inferiore alla nostra natura. E questa legge è tanto più vera quanto più dagli uomini mediocri ci innalziamo agli uomini superiori, ai genii tutelari dell'umanità; sono uomini come Socrate e come Platone, come Gesù o come San Paolo, e come tant'altri minori, che proprio dalle vette delle loro altitudini spirituali hanno sentito i loro spiriti anche più attratti verso l'alto e, nell'ascensione della preghiera, si son sentiti *posseduti,* ispirati, pervasi da ciò, da cui esser posseduti è essere supremamente liberi. Proprio chi più è salito più anela a servire a ciò che sta anche più in sù, non solo; ma è proprio chi è salito più in alto che più anela che vi siano altitudini anche maggiori della sua; mancherebbe qualcosa alla massima grandezza se l'umiltà non ne fosse un momento essenziale; non casualmente nel *Te Deum,* il vate, toccando dell'esigenza intima che porta Dio stesso a incarnarsi dice: *tu non sdegnasti il seno della Vergine;* perchè Dio stesso sarebbe men divino se ignorasse il servire, quel servire anzi che è il massimo, perchè è amore e servizio di creature finite che non potranno ricambiarlo mai.

La vita dello scienziato e del filosofo è la più eloquente prova dell'esistenza d'un potere che assolutamente controlla i nostri spiriti: egli cerca

di mettere il più che sia possibile da parte sè medesimo, perchè le cose, le loro leggi, le loro proprietà penetrino senza difficoltà il suo spirito, ne prendano possesso e dispieghino tutta la serie delle loro conseguenze: la verità è per lui precisamente ciò che è capace di provare la propria realtà come indipendente da lui e da chicchessia, ossia come imponentesi a lui ed a tutti. La sua attitudine è quella di chi vuol farsi organo o specchio di ciò che è da più di lui, e il vero discende su di lui come dall'alto: ei lo cerca, lo riceve, non lo crea.

Non a caso Helmholtz ha parlato di molte sue scoperte come dovute a vere e proprie *divinazioni.* Soprattutto nel caso del genio poetico od artistico noi troviamo acutissimo il senso del sentirsi ispirati, pervasi, attratti da una visione di bellezza, rapiti nell'estasi beatifica dell'intuizione creatrice. Non solo; proprio i più grandi tra gli artisti e i poeti sono coloro che han più vivo il senso dell'incolmabile abisso tra la visione avuta e la pallida espressione ricevuta da questa nella loro opera d'arte; coloro in cui è più viva la certezza che il vero colto e comunicato è solo un lembo dall'eterno vero a cui essi furono, come per dono, ammessi per breve ora: essi si sentono ben povera cosa di fronte a ciò di cui furono veicoli e interpreti.

In modo analogo osserviamo avvenire nel caso dell'uomo di stato, dell'apostolo del riformatore, del profeta d'un mondo e d'una società migliore. Anche quando ei si professi ateo, i suoi sforzi sono di-

retti a mostrare che l'azione sua non è che il portato della necessità cosmica e storica, che il suo pensiero riceve per intero tutta la sua autorità dal non essere che l'espressione articolata del fato che si va maturando nel seno della società tutta quanta: ei si sente comandato, premuto, posseduto da una realtà che non è in poter suo o di alcuno di alterare; e si sente sicuro, tranquillo, invincibile precisamente perchè partecipe della maestà d'una causa che è, a parer suo, intangibile dall'arbitrio umano; e il suo successo consiste nella capacità sua di comunicare ad altri il senso di questa maestà e della trascendente onnipotenza del corso di cose da lui preconizzato. Di per sè si sente un nulla; ma si sente onnipotente come organo di ciò che a lui s'impone come onnipotente, e degno di essere tale. Nella stessa quotidiana e umile esperienza d'ognuno di noi, chi nell'ora della tentazione o in quella dell'invito al sacrificio non sente la voce del dovere come investita d'una maestà che non appartien mai ad alcuna delle volizioni o inclinazioni specificamente sue, ma che par risplendere dal cuore medesimo delle cose tutte e illuminare di sua luce, inesorabilmente, tutta la fuga dei secoli?

Ora, in tutti questi casi, noi riscontriamo una comune caratteristica: l'obbedire a questo potere, il renderci organi di questa o quella inspirazione, l'umiliarci alla condizione di interpreti di questa o di quella necessità storica e sociale, lungi dal paralizzarci ci emancipa, ci redime, ci rafforza e sostiene. Lo scienziato non è mai tanto sicuro di sè come quando si è

lasciato assolutamente guidare dalla logica dei fatti; lungi dal ritener questa sua sommissione umiliante, ei la ritiene il titolo della sua gloria. Analogamente l'artista è libero precisamente nella misura in cui, anzichè in balia delle sue fantasie individuali si sente in balia di realtà e correnti universali di vita; e l'apostolo non è già oppresso dal senso del fatale andare delle cose ma si sente incoraggiato nelle sue eroiche imprese dal sapersi in armonia con tale fatale andare e dall' intima certezza che la meta di questo coincide con ciò che vi è per lui di più caro. È in questa medesima guisa e conformemente a questa medesima legge della esperienza che i grandi eroi del passato, i grandi pensatori, i grandi artisti e i grandi poeti ci governano dalle loro urne non comprimendo ma espandendo ed emancipando i nostri spiriti. Gli è che essi toccano corde che il nostro spirito ha comune con gli spiriti di ogni tempo e destano voci in noi per aneliti che non sono soltanto nostri: gli è che essi comunicano i loro versi a noi che siamo capaci di apprenderli. La loro *autorità* non è un potere fisico e meccanico, ma risiede nell'irresistibile capacità di comunicarsi, intrinseca alla eccellenza della loro vita: è l'autorità inerente ai loro diversi gradi di perfezione.

Ebbene, se così stanno le cose nell'esperienza più ovviamente nostra, per qual ragione l'esistenza di Dio al di sopra dell'uomo dovrebbe non espanderci e stimolarci, ma schiacciarci e opprimerci?

Per qual ragione la legge che governa i rapporti tra esseri meno e più sviluppati dovrebbe d'improvviso esser capovolta nel caso nostro? Per qual ragione il divino influsso dovrebbe non costituire ma rendere impossibile la nostra libertà?

A me sembra che questo errore sia possibile solo a patto di cadere in due gravi errori. Il primo si è quello di concepire, sia pur senza saperlo, Dio come una grande potenza, operante automaticamente, quasi come una forza fisica irresistibile. Ma è ovvio che Dio non è punto *causa* nel senso fisico; la sua attività causale è da noi meno inadeguatamente concepibile sul tipo dell'influenza che, come fin qui dicemmo, uno spirito finito superiore esercita su di uno inferiore, od una società o istituzione sui suoi membri; la sua è cioè una attività causale che si esplica, come in genere del resto, ogni influsso d'amore anche finito, ad es., tra genitori e figlioli, non escludendo ma implicando intimità di rapporti con le creature; l'impenetrabilità, la esclusività non è una legge del mondo dello spirito. Il secondo errore è intimamente connesso col primo: consiste nel concepire Dio come personalità capricciosa, arbitraria; ed è questo un errore che pure deriva dall'avere un concetto puramente negativo, fisico, della libertà e della personalità. La libertà non consiste solo nelsere sottratti o refrattari ad influenze esterne; se non consistesse che in questo dovremmo deplorare ogni processo educativo, ogni influenza sociale, culturale, storica e ognuno vede subito di quanto s'impoverirebbe la vita: e non consiste neanche sol-

tanto nell'obbedire a motivi o impulsi esclusivamente interni; se non consistesse che in questo essa potrebbe facilmente identificarsi col capriccio e non essere che eccentricità, peculiarità soggettiva; in questa ipotesi per esser liberi noi non dovremmo mai uscir da noi stessi. Viceversa, noi chiamiamo grandi personalità proprio coloro che, come Dante o Shakespeare o Goethe, sono ciascuno come un mondo che ha e rivela in sè ciò che negli altri resta chiuso come una mera nota soggettiva; non solo, ma troviamo che più abbiamo a che fare con grandi personalità e più ciascuna d'esse, in ragione della sua vera grandezza, lungi dall'essere un mero strumento delle circostanze o un' inanalizzabile serie di atti imprevedibili; è un sistema che ha in sè la propria legge di condotta; una grande personalità, un grande carattere, È una legge di condotta costante, in un certo senso, più d'ogni legge cosmica; di nulla noi possiamo tanto fidarci come d'un'anima buona; nella misura in cui essa è veramente buona, veramente personalità, veramente spirito, la sua necessità di essere spirito, l'intima sua esigenza di bontà (paragonabile in questo all' intima esigenza artistica) e la sua vera libertà fanno tutt'uno.

Ebbene è così che va concepita la personalità di Dio; non cioè come mera potenza fisica, nè come mera volontà capricciosa, ma come Personalità perfetta, che per sua intima costituzione non può non amare e che per amare si dà realtà distinte dalla propria a cui donarsi. Ed appunto perchè non è mera causa fisica, ma Personalità amante, si capisce,

per le cose già dette, che il suo creare implica una limitazione e negazione della sua assolutezza: se Dio è Amore, cioè sacrifizio, *morir per vivere,* il creare implica far posto alla creatura e Dio non schiaccia, ma suscita l'uomo: la *Libertà* suscita *le* libertà.

Se la natura, che è da meno dell'uomo, non lo opprime (chè anzi l'uomo la domina), ma lo ispira e di tanto ne arricchisce l'esperienza, di quanto, a maggior ragione dovrà non opprimere, ma arricchir l'uomo l'azione e la realtà di ciò che trascende l'uomo!

Il tutto sta a prender sul serio l'esperienza d'amore, come esperienza tipica in cui, pur nelle sue forme finite, noi possiamo cogliere l'azione d'uno spirito su altri spiriti e la perfetta riconciliazione, anzi identità e sintesi, della libertà con l'autorità, perocchè in essa l'oggetto d'amore non comprime, ma attrae ed esalta il soggetto amante; e in questo rapporto di mutua azione e reazione spirituale, che al suo apogeo diventa un rapporto di mutua compenetrazione, un vivere dell'uno nell'altro e per l'altro, un vivere nell'altro morendo a sè stesso, entrambe si sentono non diminuiti e soppressi, ma raggiungenti la massima pienezza della loro realtà vitale; questa esperienza d'amore, come si attua nei migliori tra gli uomini certo non è ancora l'esperienza, la legge d'amore, che costituisce la vita di Dio, perchè il più divino tra gli atti umani non è ancora il meno divino tra gli atti di Dio: perchè la gioia della piena creazione, del darsi al radicalmente inferiore, del

vivere morendo interamente a sè stesso e da sè stesso suscitando mondi, è da noi concepibile come un limite ideale più che come un'esperienza possibile; ma aiuta a capire la vita di Dio; soprattutto aiuta a capire che la vita d'amore è la vita più eroica; che il Cristianesimo, che vi si fonda, è per eccellenza la religione eroica; che lunge la Religione dall'esser cosa da donnicciuole e da bambini lattanti, è la vita più alta, più difficile, più rara; e che lunge dall'esser mero affare di consolazioni sentimentali e pietoso servizio d'ambulanza, è impresa virile d'avanguardie e di sentinelle perdute.

Ed è ovvio, che la Religione, che ha ispirato il discorso della Montagna con le mirabili parole sui gigli e l'immagine del Padre che fa egualmente risplendere il suo sole e scender la sua pioggia sui giusti e sugli ingiusti: che ha ispirato il Cantico francescano della Fratellanza Universale; che nei romitaggi dei Monaci dell' Occidente e nei Chiostri medievali preparò ed educò l'amor del lavoro, il rispetto scrupoloso dei fatti e l'abitudine amorosa dell'osservazione e dell'esperimento, donde dovevano svilupparsi le moderne scienze della natura; non solo non ha d'uopo d'imparare da esse il senso della contemplazione serena e disinteressata delle cose divine — essa che si riassume nelle parole « non la mia ma la Tua volontà sia fatta », e che, in tutti i suoi migliori, ha sempre salutato nella disciplina scientifica uno dei migliori strumenti di purificazione e di emancipazione dell'anima da ogni egocentrismo ed antropomorfismo; — non

solo essa non respinge, ma include in sè la vita scientifica e filosofica come un suo essenziale livello e come un'arma di autocritica ascetica e di espansione feconda.

Ma per l'appunto se si prende il Cristianesimo, se si prende la Religione a questo livello e grado di serietà, per ciò che essa è e fu per coloro chè più l'amano e l'amarono, se la si studia nella sua realtà interiore e non solo dal di fuori nelle sue espressioni contingenti e sempre più o meno inadeguate, si deve ammettere, se v'è qualche senso in tutte le cose fin qui dette, che essa non viola alcuna legittima libertà umana, che essa tutte le consacra, e che senza di essa l'esperienza umana sarebbe più povera di quel che è e mancherebbe di dolcezze e di solennità, di tenerezze e di rigori, di tensioni e di esaltazioni, che sembrano, nei migliori figli di donna, elementi costitutivi del suo valore.

*
* *

È in questo stesso carattere dello spirito cosidetto *moderno*, di essere una reazione contro lo spirito scolastico e medievale, che va cercata la spiegazione di parecchie altre tendenze, di cui non possiamo a meno di far cenno prima di passar a parlare delle questioni più esclusivamente teoretiche. Pur troppo ogni intolleranza ha nella vita l'effetto di far odiare e misconoscere dai perseguitati precisamente le verità che essa con metodi erronei mira a inculcare o a difendere; la storia

della Chiesa è l'esemplificazione più tipica di questa legge.

Se la religione è la vita e la verità più alta essa deve controllare tutte le altre: e se la Chiesa è la depositaria della verità religiosa, essa dovrà far di tutto per controllare tutte le altre attività umane; per chi veda essere la religione un organismo di attività istituzionali, intellettuali e mistiche in perenne processo di mutuo influsso, entro lo spirito umano, che è pure un organismo di molt'altre attività tutte agenti e reagenti le une sulle altre e progredienti in virtù di questa stessa crisi perenne, queste due proposizioni sulla funzione superiore della Religione e sul dovere e la funzione della Chiesa nel mondo sono inconfutabili. Ma è chiaro del pari il grave, quasi inevitabile pericolo di errare nel modo e nel grado di concepire ed esercitare tale complessissima e delicatissima funzione: la quale, nel caso del Cristianesimo, che è a un tempo filosofia, storia, vita sociale organizzata, anche più che in ogni altra religione, si presta a terribili sviamenti, ove e la vita della scienza e quella della società e quella della tradizione religiosa non siano tutte e ciascuna ispirate e pervase e tutte assieme poi controllate e unificate da una corrente energica e costante di intelletto d'amore, che sia come l'unità vitale di cui tutte quelle sian come funzioni speciali e differenziate.

Per una età come la nostra, che, alla luce di tante filosofie evoluzioniste avrebbe almeno dovuto imparare che più un organismo è complicato ed

evoluto e più desso è anche delicato ed il suo equilibrio è instabile; che ogni progresso rende ogni ulteriore progresso più costoso e difficile, che le cose più alte son le più rare e difficili, la particolar complicazione della vita religiosa nel Cristianesimo non dovrebbe punto far meraviglia; ci sarebbe anzi da meravigliarsi del contrario, e dovrebb'esser chiaro che l'esistenza di difficoltà non è qualcosa di cui ci si debba liberare negando i problemi che le suscitano. Eppure quel che avviene sotto i nostri occhi nello spirito di tanti è proprio l'opposto; queste difficoltà son risolute o proclamando superato il Cristianesimo o riducendolo a una mera morale umanitaria, a un vago idealismo sociale, spogliandolo d'ogni affermazione ontologica ed escatologica, dichiarandolo ormai dissociabile da riti, emancipabile da credi e dogmi e teologie d'ogni sorta. O che non si può amare l'umanità in sè stessa, questa umanità che faticosamente sale, realizzando in sè il divino, senza pensare ad alcun Essere astratto arbitro del suo destino, che un giorno l'avrebbe suscitata dal suo seno non per altro che per una intrinseca necessità d'aver qualcuno con cui giuocare all'amore, e che un altro giorno, per mutar giuoco, la ripiomberà nel nulla o trasmuterà in qualche altro giocattolo vivente? E, dopo tutto, non lascia anche il Cristianesimo insoluto il problema del Male, a detta delle sue stesse filosofie più autorizzate e più celebri? E se così è non è meglio limitarci ad amarci ed aiutarci gli uni gli altri, momenti necessari d'una logica necessità impersonale, che aver, per

giunta, da preoccuparci d'un Dio o impotente e degno di pietà come noi, o crudele e che invita la bestemmia?

Il discutere appieno questa attitudine « *moderna* » richiederebbe un intero volume; noi ci limiteremo ad enumerare esperienze che essa trascura e a sviscerare il principio che la inspira e ciò nell'ordine meglio compatibile con la brevità associata alla chiarezza.

Cominceremo quindi dal problema del male, che certo nessun teista e nessun santo ha fin qui risolto e che qui non ci accingiamo punto a tentar di risolvere, ma solo a spogliare di errate luci in cui si è soliti considerarlo: le due forme del male, che qui ci limiteremo concisissimamente a discutere, sono il dolore e il peccato; passeremo sopra alla bruttezza ed all'errore. Ebbene, è certo, da un lato, che è il problema del dolore, dell'incertezza, dell'instabilità del nostro destino che ha sviluppato nella coscienza umana il bisogno di Dio e la fede in Dio; e dall'altro, che è proprio il teismo cristiano, che ha portato alla sua massima acutezza il nostro senso del male; sono santi cristiani che più hanno insistito sull'orrore del peccato, al punto che oggi a tanti tale insistenza pare perfino morbosa: non solo, ma è pure ovvio che, se il teismo cristiano lascia insoluto il problema della ragione del male, nessuna forza è mai apparsa nella storia, che come la sua, abbia tanto cooperato a superarlo in pratica. Si consideri la differenza tra la scena del Vangelo tra Gesù e la peccatrice, e la si raffronti con quella tra Socrate

e la prostituta ateniese nei *Memorabili* di Senofonte; Gesù vede il peccato, ne fa sentire l'orrore e il peso; ma ne vede pure la rimovibilità, sa toccar la corda indistruttibile del pentimento e redime e solleva; Socrate, quest'uomo, questo *savio*, che, almeno come ci è presentato da Platone, è la figura d'antico che più si sia avvicinata al Cristo, non ha nulla di tutto ciò come se tutto ciò fosse perfettamente naturale e lo stesso divino Platone non ha un briciolo del senso dell'incongruità del trarre sublimi ispirazioni da pratiche oscenamente perverse.

V' è di più; noi osserviamo nella storia ed osserviamo intorno a noi che, con l' illanguidire del Teismo cristiano, o ci si orienta verso un ottimismo latte-miele, in cui ogni orrore del male va perduto perchè ogni male è da ultimo, presto o tardi, reso elemento di bene; oppure verso un pessimismo, che di fronte alla forza del male ci accascia e fa rimanere inerti; in ambo i casi la vita perde della sua tensione e perde in profondità; sembra quindi che, se il Teismo non spiega il male, esso meglio d' ogni altra forza, con questa stessa ignoranza e perplessità teoretica in cui ci lascia, coopera a ispirarcene l' orrore e a farcelo, in qualche misura, superare.

Ma entriamo in qualche maggior dettaglio e differenziamo tra il dolore e il male. Certo noi non sappiamo perchè, pur nel mondo subumano, ci sia tanta sofferenza e perchè nell' umano ce ne sia tanta che pare di tanto sproporzionata pure alle più orribili colpe; ma non dimentichiamo che,

dopo tutto, è solo per inferenza da noi stessi che noi possiamo farci qualche idea del dolore subumano e che questa idea è così confusa e scura, da non potervici fondare alcuna conclusione ben sicura; viceversa in noi stessi ove soltanto noi conosciamo il dolore per diretta esperienza noi constatiamo che senza di esso mancherebbero alla vita grandezza e valore; senza la croce la corona sarebbe meno gloriosa.

Il problema del peccato propriamente detto è più arduo e profondo: secondo la coscienza morale « moderna » l'orrore religioso del peccato sembra sentimentalmente *morboso* e la speranza e la sicurezza del perdono sembrano perfino *immorali* e incompatibili per giunta; dal punto di vista meramente morale noi propendiamo a dire: il passato è passato; cerchiamo di far meglio per l'avvenire; e, d'altra parte a ritenere che le conseguenze del peccato sono indelebili e che per neutralizzarle in parte non possiamo far conto che su noi stessi. Ma anche qui io non esito a trovare che la coscienza religiosa è più profonda della morale precisamente perchè è sintesi di termini che nella morale restano separati: l'orrore religioso del peccato sarebbe veramente morboso ove esistesse a parte dalla speranza del perdono, e questa, anzi la certezza stessa del perdono, sarebbe immorale a parte dall'orrore del peccato; ma il fatto si è che nella coscienza religiosa questi due termini sono sempre indissolubilmente correlativi; la condizione del perdono è il pentimento e non è davvero possibile *pentirsi* senza riguardare il peccato come reale; un

pentimento che noi si avesse in vista nel commettere un certo peccato, non può essere un vero pentimento, e non può così metter capo a un vero perdono; ma una volta che il peccato esiste e che esiste vero pentimento, la sicurezza del perdono non ha nulla d'immorale, e il peccato stesso vien trasmutato assieme con la volontà del peccatore e diventa perfino un elemento di futura grandezza e di futuro merito; in questo senso diviene perfettamente intelligibile il celebre *O Felix culpa* con la gioia che il peccato sia occasione della possibilità della redenzione; per la morale il peccato ha conseguenze indelebili; per la religione, mercè il pentimento, la conversione e il perdono, esso viene radicalmente trasfigurato in elemento di bene; e senza di ciò chi può negare che la realtà sarebbe e più povera e men bella? Anche nella vita considerata da un punto di vista esclusivamente umanistico il male vien sempre presto o tardi superato e utilizzato, come del resto ogni altro fatto; ma in questo caso esso pesa solo su chi ne sente le conseguenze, non necessariamente su chi lo commette; laddove nel primo caso la conversione porta seco che chi lo commise lo trasfiguri in sè e divenga esempio radioso pure per altri e aiuti a render meno grave su di essi il peso del suo fallo: la realtà è più piena e significativa.

Il fatto si è che nella visione puramente etica della vita si perde il senso di ciò che fu ed è l'esperienza della redenzione nella conversione; tale vi-

sione è una reazione legittimissima contro una teologia di età barbare, nella quale, a cagione di condizioni storico-sociali che allora la legittimarono, la metafora comparante Dio a un despota o a un giudice inesorabile prendeva troppo spesso il di sopra sul concetto di Dio come padre ed amico; e nella quale pertanto un certo legalismo prevalse a scapito della profondità spirituale; e nella quale il processo del pentimento e della riconciliazione è raffigurato come un *do ut des* tra l' uomo e Dio. Ma nella stessa nostra esperienza odierna non mancano fatti idonei a farci riguadagnar tale esperienza e a farcela apprezzare in tutta la sua portata.

Il problema si è: come, commesso il peccato, è possibile ristabilire tra l' uomo e Dio, o tra uomini, condizioni e relazioni identiche a quelle anteriori al peccato stesso; il perdono non può significar altro se non questo ristabilimento d' intimità; e ognuno vede quanto il problema sia arduo; è il problema del mutamento radicale del cuore e della mente, della *nuova nascita*, della rottura completa col passato; implica una energia di volere massima.... ove essa è proprio minima; la punizione sociale, il castigo potranno svegliare la riflessione del colpevole, dargli la visione della sua reale posizione; potranno fors' anco condurlo a corretta condotta esterna; ma ben difficilmente e ben di raro ponno toccarne il cuore.

Questo non può esser toccato che dall' amore d' un' anima non coinvolta nel suo disastro morale. In *David Copperfield*, il capolavoro in tanta parte autobiografico del Dickens, la figlia adottiva del

vecchio pescatore Daniele Peggoty cade nel peccato. Cionnonostante l' affetto di Peggoty per la sua diletta Emilia non subisce la minima alterazione; nessun dubbio, nessuna esitazione; il vecchio pescatore soffre della colpa di lei come fosse sua; questa colpa, senza menomamente contaminarne il carattere, ne colora ogni pensiero; in questo episodio noi vediam descritto come reale nella vita quel che alla mera logica pare assurdo, e cioè che uno possa far proprie, ed espiare le colpe altrui; ed è così che Emilia vien redenta; veder un altro sobbarcarsi al peso delle nostre colpe è il modo più efficace per odiarle, per conoscerle per ciò che sono, per soffrirle nella loro più intensa acutezza; e quanto più le nostre colpe son grandi, quanto più profonda è la nostra abbiezione, quanto più impotente sotto questo peso giace il nostro volere, tanto più dovrà essere profondo l' amore di chi vuol far suo il nostro carico per mostrarcene, in se, come in uno specchio, tutta la laidezza; al limite di questo processo il massimo di questo amor redentore consisterà nel dar la vita per coloro che si vuol redimere: « Nessun uomo può nutrir maggior amore di questo, di dar la vita per i suoi amici »; solo il supremo sacrificio, in cui l' opera nostra di uccisione di chi ci ha amato di più, trova il suo culmine, ha così su di noi la massima efficacia, per mostrarci tale opera nostra in tutta la vera sua luce. Se questa è la logica profonda dell' espiazione vicaria, di cui il sacrificio di Cristo fu solo l'esempio più solenne, noi possiamo rispondere alla domanda se non sia possibile amar

l' umanità senza preoccuparci di Dio, osservando che in un mondo in cui è già tanto difficile amar degnamente ciò che v' è in esso di amabile e di bello, l' amare i nostri simili tanto più quanto meno essi lo meritano, l'avere per essi un intuito d'amore profetico che crea ciò che in essi, a parte da esso, forse non sarebbe mai, è impresa che fin qui, al suo massimo e al suo meglio, non fu con qualche successo tentata che da anime che si sentirono ebbre di Dio.

*
* *

E con ciò abbiamo anche implicitamente risposto alla quistione se noi siamo o no vittime della necessità intrinseca a Dio di giocar all'amore; giacchè se Dio è da concepirsi come meno inadeguatamente pensabile in base all' analogia offerta dalle nature umane più elevate, l' esperienza ci dice che l' amore lunge dall' essere un gioco è per esse la più seria delle vocazioni: è ciò che intrinsecamente ripugna a che altri sia reso strumento nostro: è lecito sacrificar noi stessi; non è lecito sacrificare, ma solo redimere altri; e se Dio è Amore, la creazione scaturisce dalla sua esigenza, che altri partecipino il più possibile alla sua gioia, vita e perfezione.

Il vero si è che sotto difficoltà come queste e come sotto tutte quelle che abbiamo discusse, ce n'è una sola e fondamentale, con una concisa analisi della quale ci proponiamo di concludere questra nostra dimostrazione che la coscienza religiosa in generale e la coscienza cristiana in particolare

è più ricca e profonda di tante coscienze *moderne*, ha scoperte le proprie e loro difficoltà prima che esse fossero nate e, qualunque sia la sua efficacia nel mondo, è di una efficacia superiore a quella d'ogni mero immanentismo e tale, che, senza di essa, la vita non avrebbe la pienezza e il valore che effettivamente possiede.

In fondo la difficoltà sola e fondamentale del Teismo cristiano, la difficoltà che soggiace a quelle filosofiche, istituzionali, storico-critiche, dogmatico-liturgiche, ecc., è la seguente: vale la pena che ci sia nel mondo la bontà, se è così costosa? Vale la pena di vivere se il prezzo d'ogni gioia e d'ogni gloria ricca, piena, organica, sistematica, è la Croce, la devozione di sè, il sacrificio, l'umiliazione? Non abbiamo noi uomini, non ha l'uomo, questa auto-coscienza in cui l'Universo pensandosi crea sè stesso incessantemente, il nostro destino nelle nostre vite umane e non possiamo o no foggiarcelo meno arduo, meno costoso, meno *umiliante?* Non possiamo noi *superare* la religione e il Cristianesimo? Non sono tutti questi problemi, problemi fittizi, che ci distolgono dal concentrare le nostre energìe su problemi di benessere sociale, su problemi scientifici, tecnici, industriali, politici, culturali? Non possiamo noi organizzar la vita e il mondo, il mondo umano almeno, senza le difficoltà d'ogni sorta, teoretiche e pratiche, che la religione porta con sè?

E basta porre il problema così per vedere che il guaio si è appunto questo, che noi possiamo renderci ragione del come questo pio de-

siderio sia sorto e paia plausibile a molti; che noi non vediamo, per altro, anche oggi, intorno a noi alcun segno che stia per spuntare nelle più remote lontananze dell' avvenire il più fioco albore d' un giorno o d' un' era in cui possa attuarsi una organizzazione della vita più fertile in eroismi e più ricca in profondità e in armonie di quella fin qui dataci dalle più tipiche personalità religiose e specialmente dal Cristo; il guaio si è per l' appunto questo che, pure in oggi, intorno a noi la religiosità rifiorisce perchè la mera cultura e la mera politica non bastano ad appagar *tutta* l' anima umana; perchè a parte da essa, queste hanno le loro difficoltà; perchè con essa ne hanno di meno che senza di essa; si è per l' appunto questo, che non è possibile rimaner per sempre storditi dal fragore della vita pratica, politica, sociale, economica, e che queste sfere di vita non lavorano esse pure del loro meglio che nella misura in cui le anime che vi si dedicano sono anime grandi, generose, eroiche e più o meno direttamente attingenti al divino e all' eterno; e a parte da questo illanguidiscono nel culto della mera espedienza. L'uomo insomma non è Dio o è un Dio ben meschino e che promette ben poco di meglio di quel che ha fatto fin quì: che non è troppo per questa sua prematura fretta di apoteosi. Ed il guaio supremo divien chiaro tosto che si consideri l' alternativa che, inconsaputamente, gli avversari ci offrono: se la legge dell'amore, se la legge della Croce, non è legge suprema della vita, se ogni nostro sforzo, da buoni osservanti della legge del minimo mezzo, è diretto non a si-

stemare la vita arricchendola di varietà, ma a toglier le cose incomode perchè il buttarle da parte è più facile che trovar loro il posto che loro spetta nel tutto, ogni eroismo, ogni valore etico dovrà scomparire il giorno in cui si fosse riusciti a far tutto scorrere come olio; in altri termini l' alternativa che ci si offre ci conduce a un volgare edonismo. Nè ci si dica che di difficoltà ce ne sarà sempre abbastanza perchè la necessità dell' eroismo e del sacrifizio resti sempre incombente su di noi; in quest' ipotesi non v' è più posto per valori intrinseci; essi ci sono imposti da necessità della natura o da intrinseche esigenze logiche della Realtà universale: sono *necessità*, non *vocazioni*, non nobili venture, e ognuno cercherà di prescinderne il più possibile e il potenziale dell' iniziativa eroica umana, nelle società che preferissero quest' alternativa consaputamente e risolutamente, non potrebbe a meno di abbassarsi; laddove nella prima alternativa esso non potrebbe che costantemente elevarsi: il teismo ha le sue difficoltà, ma tiene conto di più elementi d' esperienza, che non le altre fedi, e delle sue difficoltà, ne' suoi migliori, fu sempre conscio.

Nè ci si dica ancora che giudicando in suo favore a base di considerazioni sulla ricchezza sistematica e fecondità vitale, che esso più di quelle consente e promuove, noi ci abbandoniamo a un soggettivismo pragmatistico; noi non facciamo nè più nè meno di quel che fa ogni filosofo, che conosca il suo mestiere: cerchiamo cioè qual' è la sistemazione dell' esperienza, che appaga tutte le

esigenze *vitali* del nostro essere; soltanto, i nostri giudizi di valore sono in ultima analisi incontrollabili e agli uni paiono *vitali* esigenze che non paion tali agli altri.

Su questo punto il problema è un problema di scelta personale; e quale sia la più coerente e ricca intuizione della vita, quale la più comprensiva, generosa e feconda, solo l'esperienza può dire: l'esperienza, che in questo caso è la storia; ma che, — come, più o meno sempre, — ognuno interpreta secondo quella che è in ogni momento, l'orientazione, la larghezza, la profondità, la delicatezza e purezza del suo spirito. L'atto fondamentale della vita non è una illazione, ma una scelta; non un calcolo ma un ardimento; non un affare, ma un amore.... E l'albero sarà giudicato dai suoi frutti....

ANGELO CRESPI.